J. B. LEMIUS

Misionero Oblato de María Inmaculada

CATECISMO

SOBRE

EL MODERNISMO

SEGÚN

LA ENCÍCLICA PASCENDI DOMINICI GREGIS

de S. S. el Papa Pío X

Traducido por un Padre de la misma Congregación

Con licencia

«Tiempo es de arrancar la máscara á esos hombres y de mostrarlos á la Iglesia entera tales cuales son en realidad.»

Pío X.

LUIS GILI.-Editor

Librería Católica Internacional

BALMES, 83.-BARCELONA

1908

CATECISMO

SOBRE

EL MODERNISMO

SEGÚN

La Encíclica PASCENDI DOMINICI GREGIS

DE S. S. EL PAPA PÍO X

PREÁMBULO

GRAVEDAD DE LOS ERRORES MODERNISTAS

Y NECESIDAD DE SU REMEDIO

Pregunta. — ¿Cuál es el primer deber que Jesucristo señaló al Sumo Pontífice?

Respuesta. — Su Santidad el Papa Pío X nos contesta: Al oficio de apacentar la grey del Señor que Nos ha sido confiada de lo alto, Jesucristo señaló como deber primario el de guardar con suma vigilancia el depósito tradicional de la santa fe, tanto contra las novedades profanas de lenguaje como contra la oposición de una falsa ciencia.

P. — ¿Esa vigilancia fue necesaria en todas las épocas?

R.— No ha existido época alguna en la que no haya sido necesaria a la grey cristiana esa vigilancia de su Pastor supremo: porque jamás han faltado, suscitados por el enemigo del género humano, *hombres de lenguaje perverso*[1], *de vanos discursos y seductores*[2] *que yerran y que inducen al error*[3].

P. — Esos hombres que yerran e inducen al error, ¿son más numerosos hoy día, y qué fin se proponen?

R. — Es preciso reconocerlo, en estos últimos tiempos ha crecido extraordinariamente el número de los enemigos de la cruz de Cristo, los cuales con artes enteramente nuevas y llenas de perfidia se esfuerzan por aniquilar las energías vitales de la Iglesia, y hasta por destruir de alto a bajo, si les fuera posible, el imperio de Jesucristo.

P. — ¿Por qué no puede guardar silencio el Sumo Pontífice?

R. — Guardar silencio no es ya decoroso, si no queremos aparecer infiel al más sacrosanto de nuestros deberes, y si la bondad de que hasta aquí hemos hecho uso, con esperanza de enmienda, no ha de ser censurada como un olvido de nuestro ministerio.

P. — ¿Dónde están hoy los fabricadores de errores? ¿Son enemigos declarados?

R. — Lo que sobre todo exige de Nos que rompamos sin dilación el silencio —añade el santo Pontífice—, es la circunstancia de que al presente no es menester ya ir a buscar a los fabricadores de errores entre los enemigos declarados: se ocultan, y esto es precisamente objeto de grandísima ansiedad y angustia, en el seno mismo y dentro del corazón de la Iglesia; enemigos, a la verdad, tanto más perjudiciales, cuanto que lo son menos declarados.

P. — Santísimo Padre, esos enemigos ocultos, que angustian vuestro paternal corazón, ¿están

entre los católicos? ¿los hay entre los sacerdotes?

R. — Sí, por desgracia. Hablamos de un gran número de católicos seglares y, lo que es aún más deplorable, hasta sacerdotes, los cuales, con pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en Filosofía y Teología, e impregnados, por el contrario, hasta la médula de los huesos de venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del Catolicismo, se jactan, a despecho de todo sentimiento de modestia, como restauradores de la Iglesia.

P. — Esos católicos seglares y esos sacerdotes, que se jactan como restauradores de la Iglesia ¿atacan la obra de Jesucristo y la propia persona del divino Reparador?

R. — En apretada falange asaltan con audacia todo cuanto hay de más sagrado en la obra de Jesucristo, sin respetar la propia persona del divino Reparador, que rebajan, con sacrílega temeridad, a la categoría de puro y simple hombre.

P. — Mas ¿no se extrañarán esos hombres de verse colocados por Vuestra Santidad entre los enemigos de la Iglesia?

R. — Tales hombres podrán extrañar verse colocados por Nos entre los enemigos de la Iglesia; pero no habrá fundamento para tal extrañeza en ninguno de aquellos que, prescindiendo de intenciones, reservadas al

juicio de Dios, conozcan sus doctrinas y su manera de hablar y obrar. Son seguramente enemigos de la Iglesia, y no se apartará de lo verdadero quien dijera que ésta no los ha tenido peores.

P. — ¿Por qué decís que son los peores enemigos de la santa Iglesia?

R. — Porque, como ya se notó, ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro; en nuestros días el peligro está, casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas; y el daño producido por tales enemigos es tanto más inevitable, cuanto que más a fondo conocen a la Iglesia.

P. — ¿Por qué son además los peores enemigos de la santa Iglesia?

R. — Añádase que han aplicado la segur, no a las ramas, ni tampoco a débiles renuevos, sino a la raíz misma; esto es, a la fe y á sus fibras más profundas.

P. — ¿Conténtanse con herir la raíz de la vida?

R. — Una vez herida esa raíz de vida inmortal, pasan a hacer circular el virus por todo el árbol, y en tales proporciones, que no hay parte alguna de la fe católica donde no pongan su mano, ninguna que no se esfuercen por corromper.

P. — ¿Por qué medios persiguen sus designios y cuál es su táctica?

R. — Mientras persiguen por mil caminos su nefasto designio, su táctica es la más insidiosa y pérfida. Amalgamando en sus personas al racionalista y al católico, lo hacen con habilidad tan refinada, que llevan fácilmente la decepción a los poco advertidos.

P. — Pero las consecuencias de su doctrina ¿no espantan y no hacen retroceder a esos católicos y a esos sacerdotes?

R.— De ninguna manera. Temerarios consumados, no hay linaje de consecuencias que les hagan retroceder, o, más bien, que no sostengan con obstinación y audacia.

P. — ¿Qué es lo que los hace particularmente peligrosos y más poderosos para seducir los ánimos?

R. — Juntan con esto, y es lo más a propósito para engañar, una vida llena de actividad, asiduidad y ardor singulares hacia todo género de estudios, aspirando a granjearse la estimación pública por sus costumbres, con frecuencia intachables.

P. — ¿Puede haber alguna esperanza de remedio?

R. — Lo que parece quitar toda esperanza de remedio es que sus doctrinas les han pervertido el alma de tal suerte, que han venido a ser despreciadores de toda autoridad, impacientes de toda freno, y atrincherándose en una

conciencia mentirosa, nada omiten para que se atribuya a celo sincero de la verdad lo que sólo es obra de la tenacidad y del orgullo.

P. — Santísimo Padre, ¿no habíais esperado traer a buen camino a esos extraviados?

R. — A la verdad, Nos habíamos esperado que algún día volverían sobre sí, y por esa razón habíamos empleado con ellos primero la dulzura como con los hijos, después la severidad y, por último, aunque muy contra nuestra voluntad, las reprensiones públicas. Pero no ignoráis la esterilidad de nuestros esfuerzos: esos hombres han inclinado un momento la cabeza para erguirla en seguida con mayor orgullo.

P. — Ya que está perdida toda esperanza de convertir a esos enemigos ¿por qué, pues, Santísimo Padre, levantáis la voz?

R. — Si sólo se tratara de ellos, Nos podríamos tal vez disimular; pero se trata de la Religión católica y de su seguridad. Basta, pues, de silencio; prolongarlo sería un crimen.

P. — ¿Es, pues, tiempo de hablar?

R. — Sí. Tiempo es de arrancar la máscara a esos hombres y de mostrarlos a la Iglesia entera tales cuales son en realidad.

P. — ¿Qué nombre ha de darse a esos nuevos enemigos de Jesucristo y de la santa Iglesia?

R. — El de modernistas. — Así se les llama

vulgarmente, y con mucha razón.

FIN Y DIVISIÓN

P. — ¿Cuál es el fin de la Encíclica y cuál su división?

R. — Como una táctica de los modernistas, táctica, a la verdad, insidiosísima, consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos y esparcidas acá y allá, lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes; ante todo, importa presentar en este lugar esas mismas doctrinas desde un punto de vista único, y hacer ver el enlace lógico que las une entre sí, reservándonos indicar a continuación las causas de los errores y prescribir los remedios adecuados a cortar el mal.

Primera parte: Errores modernistas.

Segunda parte: Causas de los errores modernistas.

Tercera parte: Remedios para los errores modernistas.

PRIMERA PARTE

LOS ERRORES MODERNISTAS

INTRODUCCIÓN

P. — Para proceder con claridad en la exposición de los errores modernistas ¿cuántos personajes hay que considerar en los modernistas?

R. — Para proceder con claridad en materia tan compleja, preciso es advertir ante todo que cada modernista representa variedad de personajes, mezclando, por decirlo así, al filósofo, al creyente, al teólogo, al historiador, al crítico, al apologista al reformador; personajes que conviene deslindar con exactitud, si se quiere conocer a fondo su sistema y darse cuenta de los principios y de las consecuencias de sus doctrinas.

CAPITULO PRIMERO

La filosofía religiosa de los modernistas

§ I. — Agnosticismo

P. — Para dar principio por la filosofía ¿qué doctrina establecen los modernistas como base de su filosofía religiosa?

R. — Los modernistas establecen como base de

su filosofía religiosa la doctrina comúnmente llamada *Agnosticismo*.

P. — Resumid la doctrina del agnosticismo.

R. — La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los *fenómenos,* es decir, de los objetos que aparecen, y tales ni más ni menos que como aparecen, no posee la facultad ni el derecho de franquear esos límites; siendo, en consecuencia, incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia por medio de las criaturas; tal es su doctrina.

P. — De esta doctrina ¿qué infieren los modernistas?

R.— Infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia, y que tampoco es un personaje histórico.

P. — ¿Qué viene a ser, después de esto, de la teología natural, de los motivos de credibilidad, de la revelación externa?

R. — No es difícil comprenderlo. Suprimen pura y simplemente todo esto para remitirlo al *intelectualismo,* sistema que, según ellos, excita compasiva sonrisa y está sepultado hace largo tiempo.

P. — ¿Se detienen siquiera ante las condenaciones de la Iglesia?

R. — Nada les detiene, ni aun las condenaciones; que la Iglesia ha fulminado contra errores tan

monstruosos.

P. — Citad sobre ese punto, en oposición al modernismo, la doctrina del Concilio Vaticano.

R. — El Concilio Vaticano decretó lo siguiente: «Si alguno dijere que la lumbre natural de la razón humana es incapaz de conocer con certidumbre, por medio de las cosas creadas, al único y verdadero Dios, nuestro Criador y Señor, sea excomulgado»[4]. Igualmente: «Si alguno dijere no ser posible o conveniente que el hombre sea instruido, mediante la revelación divina, sobre Dios, y sobre el culto a Él debido, sea excomulgado»[5]. Y por último: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos exteriores, y que, en consecuencia, sólo por la experiencia individual o por inspiración privada deben, ser movidos los hombres a la fe, sea excomulgado[6]».

P. — Ahora bien; ¿de qué manera pasan los modernistas del agnosticismo, que después de todo no es sino ignorancia, al ateísmo científico e histórico, cuyo carácter total es, por el contrario, la negación? Y en consecuencia ¿por qué artificio de razonamiento hacen el tránsito desde la ignorancia sobre si Dios ha intervenido en la historia del género humano, a la explicación de esa misma historia con independencia de Dios, de quien se juzga no haber tenido, en efecto, parte en el proceso histórico de la humanidad?

R. — Conózcalo quien pueda. Ello es que los

modernistas tienen como ya establecida y fija una cosa, a saber: que la ciencia debe ser atea y lo mismo la historia: en una y en otra no admiten en su esfera sino *fenómenos:* Dios y lo divino quedan desterrados de ellas.

P. — ¿Qué consecuencias fluyen de doctrina tan absurda con respecto a la sagrada persona del Salvador, a los misterios de su vida y muerte, de su resurrección y ascensión gloriosa?

R. — Pronto lo veremos.

§ II. — Inmanencia vital

P. — Según lo que acabáis de decir, *el agnosticismo no es sino el aspecto negativo de la doctrina de los modernistas*. ¿Cuál es el positivo ?

R. — El positivo está constituido por la llamada *inmanencia vital.*

P. — ¿Cómo pasan los modernistas del *agnosticismo* al *inmanentismo* ?

R. — El tránsito de la primera a la segunda fase del sistema es como sigue: Natural o sobrenatural, la religión, como todo hecho, exige una explicación. Pues bien: una vez repudiada la teología natural y cerrado, en su consecuencia, todo acceso a la revelación por quedar desechados los motivos de credibilidad; más aun, abolida por completo toda revelación externa, resulta claro que no puede buscarse fuera del hombre la explicación apetecida, y debe hallarse en el interior del hombre; mas como la religión

es una forma de vida, la explicación ha de hallarse en la vida misma del hombre. Por tal procedimiento se llega a establecer el principio de la inmanencia religiosa.

P. — Comprendo que los modernistas, partidarios del agnosticismo, no puedan buscar sino en el hombre y en la vida misma del hombre la explicación de la religión. Ahora bien, para explicar esa inmanencia vital ¿qué es lo que reconocen por primer estimulante y primera manifestación de todo fenómeno vital y particularmente de la religión?

R.— Todo fenómeno vital —y ya queda dicho que tal es la religión— reconoce por primer estimulante cierto impulso o indigencia, y por primera manifestación ese movimiento del corazón que llamamos sentimiento.

P. — Según esos principios ¿dónde está el principio de la fe y, por consiguiente, de la religión?

R. — Por esta razón, siendo Dios el objeto de la religión, síguese de lo expuesto que la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo engendrado por la necesidad o indigencia de lo divino.

P. — Esa indigencia de lo divino ¿pertenece siquiera, en sentir de los modernistas, a la esfera de la conciencia?

R. — Como esa indigencia no se hace sentir sino

bajo ciertas coyunturas determinadas y favorables, no puede pertenecer de suyo a la esfera de la conciencia.

P. — ¿Dónde, pues, según ellos, yace esa necesidad de lo divino?

R. —«Al principio yace sepultada bajo la conciencia, o, para emplear un vocablo tomado de la filosofía moderna, en la *subconciencia,* donde es preciso añadir que su raíz permanece escondida, y de ningún modo comprendida.

§ III— Origen de la religión en general

P. — ¿Se quiere ahora saber de qué modo esa indigencia de lo divino, cuando el hombre llegue a sentirla, se convierte en religión?

R. — Los modernistas dan la respuesta: la ciencia y la historia están encerradas entre dos límites: uno exterior, el mundo visible; otro interior, la conciencia. Llegadas a este límite, es imposible que pasen adelante la ciencia y la historia; más allá está lo *incognoscible.* Enfrente de este *incognoscible,* lo mismo del que está fuera del hombre más allá de la naturaleza visible, como del que está en el hombre mismo en las profundidades de la *subconciencia,* la indigencia de lo divino, sin juicio alguno previo, según los principios de *fideísmo,* suscita en el alma, naturalmente inclinada a la religión, un *sentimiento* de carácter especial. Este sentimiento tiene por distintivo el llevar envuelta la misma *realidad* de Dios bajo el doble concepto de objeto

y de causa íntima, y además el de unir en cierta manera al hombre con Dios. Tal *sentimiento* es para los modernistas la fe, y la fe así entendida es para ellos el principio de toda religión.

§ IV. — Moción de la revelación

P. — ¡Qué filosofía la de los modernistas! ¿Detiénese aquí esa filosofía?

R. — No se detiene aquí la filosofía, o, por mejor decir, los delirios modernistas.

P. — ¿Qué más encontrarán, pues, en ese sentimiento de lo divino?

R. — En ese *sentimiento* los modernistas no sólo encuentran la fe, sino con la fe y en la misma fe, según ellos la entienden, afirman la existencia de la *revelación.*

P. — ¿La revelación ? Pero ¿cómo?

R. — En efecto, ¿qué más se pide para la revelación? ¿No tenemos ya una revelación, ó al menos un principio de ella en ese sentimiento que aparece en la conciencia, y aun a Dios, que en ese sentimiento se manifiesta al alma, aunque todavía de un modo confuso? Pero añaden aún: si bien se observa, desde el momento en que Dios es a un tiempo causa y objeto de la fe, muéstrase por lo mismo la revelación procediendo de Dios y recayendo sobre Dios; es decir, que en el sentimiento dicho, Dios es al mismo tiempo revelador y revelado.

P. — ¿Qué doctrina absurda fluye de esa filosofía, o mejor dicho, de esos delirios modernistas?

R. — De aquí aquella afirmación absurda de los modernistas de que toda religión es a la vez natural y sobrenatural, según los diversos puntos de vista.

P.— De aquí ¿qué más se deduce?

R — De aquí, la equivalencia entre la conciencia y la revelación.

P. — De aquí mismo, por fin, ¿qué ley suprema y universal quieren imponer?

R. — De aquí, por fin, la ley que erige a la *conciencia religiosa* en regla universal, totalmente a la par con la revelación, y a la que todo debe someterse.

P. — ¿Todo debe someterse, hasta la autoridad suprema de la Iglesia?

R. — Sí, hasta la autoridad suprema de la Iglesia, en la triple manifestación de autoridad doctrinal, cultual y disciplinar.

§ V. — Transfiguración y desfiguración de los fenómenos por la fe

P. — ¿Qué más ha de añadirse para dar idea cabal del origen de la fe y de la revelación, como la entienden los modernistas ?

R. — En todo este proceso, del que, en sentir de los modernistas, se originan la fe y la revelación, a una cosa ha de atenderse por su importancia no pequeña, vistas las consecuencias histórico-críticas que de ella sacan.

P. — ¿Cómo se presenta a la fe lo Incognoscible de la filosofía modernista, tal como se explicó más arriba?

R. — Lo *Incognoscible,* de que hablan, no se presenta a la fe como una cosa aislada y singular, sino, al contrario, con íntima dependencia de algún fenómeno, que aunque pertenece al campo de la ciencia y de la historia, de algún modo sale fuera de esos límites.

P. — ¿Qué fenómeno será ese?

R. — Ese fenómeno será ya un hecho de la naturaleza que envuelve en sí algún misterio, ya un hombre cuyo carácter, acciones, palabras, parecen contrariar las comunes leyes de la historia.

P. — Dado ese enlace de lo Incognoscible con un fenómeno ¿qué viene a ser de la fe?

R. — En este caso la fe, atraída por lo *Incognoscible,* que se presenta junto con el fenómeno, lo rodea todo él, y lo penetra en cierto modo de su propia vida.

P. — ¿Qué resulta de esa extensión de la fe al fenómeno, y de esa penetración de vida?

R. — De aquí dos cosas se siguen.

P. — ¿Cuál es la primera consecuencia?

R. — La primera, cierta *transfiguración* del fenómeno, levantado sobre su verdadera realidad, con que queda hecho materia apta para recibir la forma de lo divino que la fe le ha de dar.

P. — ¿Y la segunda?

R. — La segunda, una como *desfiguración* del fenómeno, procedente de que la fe le atribuye lo que en realidad no tiene, substraído a las condiciones de lugar y de tiempo.

P. — ¿Respecto de qué fenómeno, sobre todo, acontece, según los modernistas, esa doble operación de transfiguración y desfiguración?

R. — Esto acontece, sobre todo, cuando se trata de fenómenos de tiempo pasado, y tanto más fácilmente cuanto más remotos.

P. — ¿Qué leyes sacan de esa operación los modernistas?

R. — De ambas cosas sacan los modernistas dos leyes, que, juntas con la tercera que el agnosticismo proporciona, forman las bases de la crítica histórica.

P. — Aclaradnos con un ejemplo esas tres leyes.

R — Un ejemplo lo aclarará, y éste lo tomamos de la persona de Cristo. En la persona de Cristo,

dicen, la ciencia y la historia ven sólo un hombre. Por lo tanto, en virtud de la primera ley, sacada del agnosticismo, es preciso borrar de su historia cuanto presente carácter divino. Conforme a la segunda ley, la persona histórica de Cristo fue *transfigurada* por la fe; es necesario, pues, quitarle cuanto le levanta sobre las condiciones históricas. Por último, por la tercera, la misma persona de Cristo fue *desfigurada* por la fe; luego se ha de prescindir en ella de las palabras, actos, cuanto, en fin, no corresponde a su carácter, estado, educación, lugar y tiempo en que vivió.

P. — ¿Qué doctrina más extraña?

R. — Sí, extraña manera, sin duda, de raciocinar; pero tal es la crítica de los modernistas.

§ VI — Origen de las religiones en particular

P — ¿El sentimiento religioso vendrá, pues, a ser, en opinión de los modernistas, el verdadero germen y la explicación total de toda religión?

R. — Sí, en opinión de los modernistas, el *sentimiento religioso,* que brota por *vital inmanencia* de los senos de la *subconciencia,* es el germen de toda religión y la razón asimismo de todo lo que en cada una de ellas hay y habrá.

P. — ¿Cómo progresa ese sentimiento religioso?

R. — Rudimental y casi informe en un principio

tal *sentimiento,* poco a poco, y bajo el influjo del oculto principio que le produjo, se robusteció a la par del progreso de la vida humana, de que dijimos es una de las formas.

P. — ¿De ahí proceden, pues, según los modernistas, todas las religiones?

R. — Tenemos así explicado el origen de toda religión.

P. — ¿Aun la religión sobrenatural?

R. — Aun la sobrenatural, pues no es sino el mero desarrollo del *sentimiento religioso.*

P. — ¿No exceptuarán la religión católica?

R. — Nadie piense que la católica quedará exceptuada, sino al nivel de todas las demás en todo.

P. — ¿En qué conciencia se formó la religión católica?

R. — En la conciencia de Cristo, varón de privilegiadísima naturaleza, cual jamás hubo ni habrá.

P. — ¿Y por qué principio atrévense a pretender que se formó en la conciencia de Jesucristo?

R. — Ya que no de otro modo, se formó por proceso de *vital inmanencia.*

P. — ¡Qué atrevimiento! ¡Qué sacrilegio!

R. — ¡Estupor causa oír tales cosas, tan gran atrevimiento en hacer afirmaciones, tamaño sacrilegio!

P. — Pero, Santísimo Padre, sólo los incrédulos son capaces de hablar tan atrevidamente.

R. — (El Padre Santo contesta con tristeza): Y sin embargo, no son los incrédulos solos los que tan atrevidamente hablan así; católicos hay, más aún, muchos entre los sacerdotes, que claramente publican tales cosas.

P. — Mas ¿qué pretenden esos católicos, esos sacerdotes?

R. — Con tales delirios presumen restaurar la Iglesia.

P. — ¿No parece que ese modernismo es el antiguo error de Pelagio?

R. — No se trata ya del antiguo error que ponía en la naturaleza humana cierto derecho al orden sobrenatural. Mucho más adelante se ha ido.

P. — ¿Hasta dónde?

R. — Hasta afirmar que nuestra santísima Religión en Cristo, lo mismo que en nosotros, es fruto propio y espontáneo de la naturaleza; nada, en verdad, más propio para destruir todo el orden sobrenatural.

P.— ¿Cuál es la doctrina del Concilio Vaticano, en esta materia?

R. — El Concilio Vaticano, con perfecto derecho, decretó: «Si alguno dijese que el hombre no puede ser elevado por Dios a un conocimiento y perfección que superen a la naturaleza, sino que puede y debe alguna vez llegar por sí mismo, mediante un continuo progreso, a la posesión de toda verdad y bien, sea anatema»[7].

§ VII — Acción de la inteligencia en la fe

P. — Según queda dicho, los modernistas encuentran la fe en el sentimiento; ¿la inteligencia humana no tiene parte alguna en ella?

R. — No hemos visto hasta aquí dar cabida alguna a la inteligencia, cuando, según la doctrina de los modernistas, tiene también su parte en el acto de fe, y así conviene notar de qué modo.

P. — Pero, según los modernistas, ¿no basta el sentimiento para descubrirnos a Dios, objeto y autor de la fe?

R. — Dios se presenta al hombre, dicen, en aquel *sentimiento* de que repetidas veces hemos hablado; pero como es sentimiento y no conocimiento, se presenta tan confusa e implicadamente, que apenas o de ningún modo se distingue del sujeto que cree.

P. — ¿Qué falta, pues, a ese sentimiento?

R. — Es preciso que el sentimiento se ilumine con alguna luz para que Dios así resalte y se distinga.

P. — ¿Será eso, pues, lo que incumbe a la inteligencia en el acto de fe modernista?

R — Sí, esto pertenece a la inteligencia, de la cual es propio pensar y analizar, y que sirve al hombre para traducir, primero en representaciones y después en palabras, los fenómenos vitales que en sí se producen. De aquí la expresión ya vulgar entre los modernistas, que el hombre religioso debe *pensar* su fe.

P. — Citadme la comparación de que se valen los modernistas para determinar el papel que, según ellos, desempeña la inteligencia en el acto de fe, con relación al sentimiento.

R. — La mente, llegando a aquel *sentimiento,* hacia él se inclina y elabora en él como un pintor, que ilumina el viejo dibujo de un cuadro para que más vivamente aparezca; porque casi de este modo lo explica uno de los maestros modernistas.

P. — ¿De qué modo procede la inteligencia en este proceso de la formación de la fe?

R. — En este proceso la mente obra de dos modos.

P. — ¿Cuál es el primero?

R. — Primero, con un acto natural y espontánea

traduce las cosas en una aserción simple y vulgar.

P. — ¿Y el segundo?

R. — Después, con reflexión y ahinco, o, como dicen, *elaborando el pensamiento,* interpreta lo pensado con sentencias *secundarias* derivadas de aquella otra simple, pero más limadas y distintas.

P. — Y esas sentencias, producto de la elaboración del pensamiento, ¿cómo llegaran a ser dogmas?

R. — Estas sentencias *secundarias,* una vez sancionadas por el magisterio supremo de la Iglesia, formarán el *dogma.*

§ VIII — Dogma

P. — Ya hemos llegado al dogma: ¿no es ese el punto principal para los modernistas?

R. — Ya hemos llegado en la doctrina modernista a uno de los puntos principales, al origen y naturaleza del dogma.

P. — ¿Cuál es, según ellos, el origen del dogma?

R. — Este, según ellos, tiene su origen en aquellas *primitivas* fórmulas simples, necesarias en cierto modo a la fe, porque la revelación, para existir, supone en la conciencia alguna noticia manifiesta de Dios; pero el dogma mismo parecen afirmar que está contenido propiamente

en las fórmulas *secundarias.*

P. — ¿Y cómo podremos ahora comprender cuál es, según los modernistas, la naturaleza del dogma?

R. — Para entender su naturaleza es preciso, ante todo, inquirir qué relación existe entre las *fórmulas religiosas* y el *sentimiento religioso* del ánimo.

P. — ¿Cómo alcanzaremos esa relación?

R. — La alcanzará fácilmente el que tenga presente que el fin de tales *fórmulas* no es otro que proporcionar al creyente el modo de darse cuenta de su fe.

P. — ¿Qué constituyen esas fórmulas entre el creyente y su fe?

R. — Son intermedios entre el creyente y su fe; con relación a la fe, son signos inadecuados del objeto, vulgarmente llamados *símbolos;* con relación al creyente, son meros *instrumentos.*

P. — ¿Qué puede deducirse de aquí, desde el punto de vísta de la verdad encerrada en esas fórmulas?

R. — De ningún modo puede deducirse que encierren una verdad en absoluto.

P. — ¿Qué son, según los modernistas, esas fórmulas consideradas como símbolos?

R. — Como *símbolos,* son imágenes de la verdad,

y, por lo tanto, han de ser acomodados al sentimiento religioso en cuanto éste al hombre se refiere.

P. — ¿Qué son, consideradas como instrumentos?

R. — Como *instrumentos,* son vehículos de la verdad, y por esto tendrán que acomodarse recíprocamente al hombre en cuanto se relaciona con el sentimiento religioso.

§ IX.— Variabilidad del dogma

P. — ¿Son siquiera invariables esas fórmulas dogmáticas, símbolos de la fe e instrumentos del creyente?

R. — El objeto del *sentimiento religioso,* por contenerse en lo *absoluto,* tiene infinitos aspectos, de los que puede presentar ya uno, ya otro. A su vez el hombre, al creer, puede estar en condiciones muy diversas. Por lo tanto, las fórmulas, que llamamos dogma, se hallarán expuestas a las mismas vicisitudes, y, por lo tanto, sujetas a variación.

P. — ¿Pero entonces tendremos la evolución íntima de los dogmas?

R. — Así queda expedito el camino para una *evolución* íntima del dogma. ¡Cúmulo, por cierto, infinito de sofismas que echa abajo y arrasa toda religión!

P. — ¿Es no tan sólo posible, sino también

necesaria esa variación substancial del dogma?

R. — No sólo puede desenvolverse y cambiar el dogma, sino que debe: he aquí lo que porfiadamente afirman los modernistas, y que, por otra parte, fluye de sus principios.

P. — ¿De qué principio fundamental infieren los modernistas la necesidad de la variación substancial de los dogmas?

R. — Tienen como uno de los puntos capitales en su sistema, que infieren del principio de *immanencia vital,* el que las *fórmulas religiosas,* para que sean verdaderamente tales y no meras especulaciones del entendimiento, han de ser vitales y participar de la vida misma del *sentimiento religioso.*

P. — Ya que esas fórmulas han de ser vitales y participar de la vida misma del sentimiento religioso ¿habrá que elaborarlas de modo que reemplacen al sentimiento religioso?

R. — Esto no se ha de entender como si esas fórmulas, sobre todo siendo puramente imaginativas, reemplacen al *sentimiento religioso,* pues su origen, número y, hasta cierto punto, su cualidad misma, importan bien poco; sino que el *sentimiento religioso,* después de haberlas convenientemente modificado, caso que lo necesiten, las asimile *vitalmente.*

P. — ¿Qué es esa asimilación vital que ejecuta el sentimiento?

R. — Eso equivale a decir que es preciso que el corazón acepte y sancione la *fórmula primitiva* y que bajo la dirección de aquél se ha de hacer el trabajo que engendra las *fórmulas secundarias.*

P. — ¿Cómo la necesidad de esa asimilación vital acarrea la variación substancial de los dogmas?

R. — De ahí proviene que dichas fórmulas, para, que sean vitales, deben ser y quedar asimiladas, al creyente y a su fe. Y cesando por cualquier motivo esta adaptación, pierden su noción primordial y no habrá otro remedio que cambiarlas.

P. — ¿Qué aprecio tienen entonces los modernistas de las fórmulas dogmáticas?

R. — Entrañando una fuerza y carácter tan precarios e instables las fórmulas dogmáticas, no hay que sorprenderse que los modernistas las menosprecien y tengan por cosa de risa.

P. — ¿Qué se les ve ensalzar incesantemente?

R. — No se les cae de los labios ni dejan un momento de ensalzar el sentimiento religioso, la vida religiosa.

P. — ¿Cómo se portan los modernistas con la Iglesia en lo tocante a las fórmulas dogmáticas?

R. — Censuran audazmente a la Iglesia, como si equivocara el camino, ya que no distingue el sentido moral y religioso de la significación

material de las fórmulas, y que, adhiriéndose estérilmente a fórmulas hueras, permite que la misma religión se arruine.

P. — ¿Qué juicio definitivo hemos de formar de los modernistas en lo referente a la verdad dogmática?

R. — *Ciegos y conductores de ciegos,* que, inflados con el soberbio nombre de ciencia, han venido a dar en la locura de pervertir el eterno concepto de la verdad, a la par que la genuina naturaleza del sentimiento religioso. Fabricadores de un sistema en el cual, bajo el impulso de un amor ciego y desenfrenado de novedades, no buscan apoyo sólido a la verdad, y, despreciando las santas y apostólicas tradiciones, abrazan otras doctrinas vanas, fútiles, inciertas y no aprobadas por la Iglesia, sobre las cuales hombres vanísimos pretendían fundar y afirmar la misma verdad[8].

CAPITULO SEGUNDO

El modernista creyente

§ I.— Experiencia religiosa

P. — Y esto baste acerca del modernista como filósofo. Pasando ahora al creyente, se desea saber en qué se distingue, en el mismo modernista, el creyente del filósofo.

R. — Es necesario advertir una cosa, y es que el filósofo admite, sí, la *realidad* de lo divino como objeto de la fe; pero esta realidad no la encuentra sino en el alma misma del creyente, en cuanto es objeto, de su sentimiento y de su afirmación, y que, por lo tanto, no sale del mundo de los fenómenos. Si aquella realidad existe en sí fuera del sentimiento y de la afirmación dichos, es cosa de que el filósofo no se cuida; lo omite. Para el modernista creyente, por el contrario, es firme y cierto que la *realidad* de lo divino existe en sí misma con entera independencia del creyente.

P. — Y si se pregunta ¿en qué se apoya, finalmente, dicha certidumbre?

R. — Responden los modernistas: en la *experiencia* individual.

P. — ¿Sepáranse acaso del racionalismo con esa afirmación?

R. — Con esa afirmación se separan de los

racionalistas, pero caen en la opinión de los protestantes y seudomísticos.

P. — ¿Cómo explican que, por la experiencia individual, alcanzan la certidumbre de la existencia de Dios?

R. — Véase su explicación: En el *sentimiento religioso* se descubre una cierta intuición del corazón merced a la cual, y sin necesidad de medio alguno, alcanza el hombre la *realidad* de Dios.

P. — ¿Alcanzan a Dios sin medio alguno? ¿Y qué certidumbre pretenden tener con esa intuición del corazón?

R. — Tal persuasión de la existencia de Dios y de su acción, dentro y fuera del ser humano, que traspasa con mucho toda persuasión científica. Lo cual es una verdadera experiencia, y superior a cualquiera otra racional.

P. — Siendo así ¿por qué hay tantos hombres que niegan la existencia de Dios?

R. — Si alguno, como acaece con los racionalistas, la niega, es simplemente, dicen, porque rehúsa colocarse en las condiciones morales requeridas para que aquélla se produzca.

P. — ¿Será, pues, esa experiencia individual la que constituye al creyente?

R. — Sí, tal *experiencia* hace, al que la ha

conseguido, verdadera y propiamente creyente.

P. — ¿No es todo eso contrario a la fe católica?

R. — ¡Cuánto dista todo esto de los principios católicos! Semejantes quimeras las vimos ya reprobadas por el Concilio Vaticano. Cómo franqueen la puerta al ateísmo, una vez admitidas juntamente con los otros errores mencionados, lo diremos más adelante.

P. — ¿No parece que, según esos principios, los modernistas deberán inferir la verdad de todas las religiones?

R. — Sí. De esta doctrina de la *experiencia,* unida a la otra del *simbolismo,* se infiere la verdad de toda religión, sin exceptuar el paganismo. Pues qué, ¿no se encuentran en todas las religiones experiencias de este género? Más de uno lo atestigua. Luego, ¿con qué derecho los modernistas negarán la verdad á las experiencias que afirma el turco?

P. — ¿Con qué derecho atribuirán a solos las católicos las experiencias verdaderas?

R. — Por cierto, no lo hacen; pues los unos veladamente y los otros sin rebozo tienen por verdaderas todas las religiones.

P. — Y efectivamente, ¿no es esa, por ventura, una conclusión absolutamente rigurosa de su sistema?

R. — Es manifiesto que no pueden opinar de otra

suerte, pues establecidos sus principios, ¿por qué causas argüirían de falsedad a una religión cualquiera? No por otras, ciertamente, que por la falsedad del *sentimiento religioso o* de la fórmula brotada del entendimiento. Mas el sentimiento religioso es siempre y en todas partes el mismo, aunque en ocasiones al vez menos perfecto; en cuanto a la fórmula del entendimiento, lo único que se exige para su verdad es que responda al sentimiento religioso y al creyente, cualquiera que sea la capacidad de su ingenio.

P. — ¿No reivindican los modernistas cierta superioridad para la religión católica?

R. — Todo lo más que en esta contienda de religiones podrían acaso defender los modernistas, es que la católica, por tener más vida, posee más verdad, y que es más digna del nombre cristiano, porque responde con mayor plenitud a los orígenes del Cristianismo. Nadie, puestas las precedentes premisas, considerará absurda, ninguna de estas conclusiones.

P. — La conducta de ciertos católicos y aun sacerdotes a quienes horrorizan tales monstruosidades ¿no es tal, acaso, como si de lleno las aprobasen?

R. — Lo que produce profundo estupor, es que católicos, y aun sacerdotes a quienes horrorizan, como más queremos pensar, tales monstruosidades, se conduzcan, sin embargo, como si de lleno las aprobasen; pues tales son las alabanzas que prodigan a los mantenedores de

esos errores, tales los honores que públicamente les tributan, que hacen creer fácilmente que lo que pretenden honrar no son las personas, merecedoras acaso de alguna consideración, sino más bien los errores que a las claras profesan y que se empeñan con todas veras en esparcir entre el vulgo.

§ II. — Tradición

P. — ¿No aplican, por ventura, los modernistas esa regla de la experiencia religiosa a la tradición?

R. — Otro punto hay en esta cuestión de doctrina en abierta contradicción con la verdad católica. Pues esa regla de la *experiencia* se aplica también a la tradición sostenida hasta aquí por la Iglesia, destruyéndola completamente.

P. — ¿Qué entienden por tradición los modernistas?

R. — Por tradición entienden los modernistas cierta comunicación de alguna *experiencia, original* que se hace a otros mediante la predicación y en virtud de la fórmula intelectual.

P. — ¿Qué virtud atribuyen a esa fórmula intelectual relativamente a la predicación?

R. — Atribuyen a esa fórmula, además de su *fuerza representativa,* como dicen, cierto poder *sugestivo.*

P. — ¿Y en quién se ejerce ese poder sugestivo?

R. — Se ejerce, ora en el creyente mismo para despertar en él el *sentimiento religioso,* tal vez dormido, y restaurar la experiencia que alguna vez tuvo¿ ora sobre los que aún no creen, para crear por vez primera en ellos el sentimiento religioso y producir la experiencia.

P. — ¿Es así, pues, cómo la experiencia religiosa engendra la tradición?

R. — Así es como la experiencia religiosa va extensamente propagándose en los pueblos; ni sólo por la predicación en los existentes, más aún en los venideros, tanto por libros cuanto por la transmisión oral de unos a otros.

P. — ¿Por qué argumento juzgan los modernistas la verdad de una tradición?

R. — Esta comunicación de experiencia a veces se arraiga y reflorece, a veces se envejece al punto y muere. El que reflorezca es para los modernistas, un argumento de verdad, ya que indistintamente toman la verdad y la vida. De lo cual colegiremos de nuevo: todas las religiones existentes son verdaderas ; de otro modo, no vivirían.

§ III. Relación entre la fe y la ciencia

P. — ¿Podemos ahora formarnos cabal idea de las relaciones que establecen los modernistas entre la fe y la ciencia, bajo la cual comprenden también la historia?

R. — Con lo expuesto hasta aquí, tenemos

bastante y sobrado para formarnos cabal idea de las relaciones que establecen los modernistas entre la fe y la ciencia, bajo la cual comprenden, también la historia.

P. — ¿Qué diferencia ponen entre la materia de la una y de la otra?

R. — Ante todo, se ha de asentar que la materia de la una está fuera de la materia de la otra y separada de ella. Pues la fe versa únicamente sobre un objeto que la ciencia declara serle *incognoscible;* de aquí un campo completamente diverso: la ciencia trata de fenómenos en los que no hay lugar para la fe; ésta, al contrario, se ocupa enteramente en lo divino, que la ciencia desconoce por completo.

P. — ¿Para ellos, pues, no hay conflicto posible entre la ciencia y la fe?

R. — De ahí se saca en conclusión, que no hay conflicto posible entre la ciencia y la fe; porque si cada una se encierra en su esfera, nunca podrán encontrarse, ni por tanto contradecirse.

P. — Si tal vez a eso se objeta que hay en la naturaleza visible ciertas cosas que incumben también a la fe, como la vida humana de Jesucristo.

R. — Ellos lo negarán.

P. — ¿Cómo podrán negarlo?

R. — Pues aunque esas cosas se cuenten entre

los fenómenos, mas en cuanto las penetra la vida de la fe y, en la manera arriba dicha, la fe las *transfigura y desfigura,* se substraen al mundo sensible y son transferidas a la materia de lo divino.

P. — Así, al que todavía preguntase más: si Jesucristo ha obrado verdaderos milagros y verdaderamente profetizado lo futuro; si verdaderamente resucitó y subió a los cielos, ¿qué responderán?

R. — No, contestará la ciencia agnóstica; sí, dirá la fe.

P. — Pero ¿no hay en eso una contradicción manifiesta entre la ciencia y la fe?

R. — Aquí, con todo, no hay contradicción alguna: la negación es del filósofo que habla a filósofos, y que no mira a Jesucristo sino según la *realidad histórica;* la afirmación es del creyente dirigiéndose a creyentes, y que considera la vida de Jesucristo como *viviéndose de nuevo* por la fe y en la fe.

P. — Puesto que la ciencia y la fe se ejercen en campos perfectamente deslindados ¿no habrá, pues, según los modernistas, ninguna sujeción de la una a la otra?

R. — A pesar de eso, se engañaría muy mucho el que creyese que podía opinar que la fe y la ciencia por ninguna razón se sujetan la una a la otra; de la ciencia, sí, se podría juzgar de ese

modo recta y verdaderamente, mas no de la fe.

P. — ¡La fe sujeta a la ciencia! ¿Y por qué capitulo?

R. — No sólo por uno, sino por tres capítulos está sometida a la ciencia.

P. — ¿Cuál es el primero de esos tres capítulos, según los modernistas?

R. — En primer lugar conviene notar que todo cuanto incluye cualquier hecho religioso, quitada su *realidad divina,* de la que tiene *experiencia* el creyente, y principalmente las *fórmulas religiosas,* no salen de la esfera de los fenómenos, y por eso caen bajo el dominio de la ciencia. Séale lícito, enhorabuena, al creyente, si le agrada, salir del mundo; pero, no obstante, mientras en él viva, no escapará jamás, quiera que no, de las leyes, observación y fallos de la ciencia y de la historia.

P. — ¿Cuál es el segundo capitulo de sujeción de la fe a la ciencia?

R. — Además, aunque se ha dicho que Dios es objeto de sola la fe, esto se entiende tratándose de la *realidad* divina y no de la *idea* de Dios. Esta se halla sujeta a la ciencia, la cual, filosofando en el orden que se dice lógico, alcanza también todo lo que es absoluto e ideal. Por tanto, la filosofía o la ciencia tienen el derecho de investigar sobre la idea de Dios, de dirigirla en su desenvolvimiento y librarla de todo lo extraño

que pueda mezclarse; de aquí el axioma de los modernistas: el desenvolvimiento religioso ha de ajustarse al moral e intelectual; esto es, como ha dicho uno de sus maestros, ha de subordinarse a ellos.

P. — ¿Cual es el tercero?

R. — Añádese, en fin, que el hombre no sufre en sí la dualidad; por lo cual el creyente experimenta una interna necesidad que le obliga a armonizar la fe con la ciencia, de modo que no disienta de la idea general que da la ciencia de este mundo universo.

P. — ¿Entonces de esa doctrina modernista dedúcese que la fe queda avasallada por la ciencia?

R. — Sí, de eso se concluye que la ciencia es totalmente independiente de la fe; pero que ésta, por el contrario, aunque se pregone como extraña a la ciencia, debe sometérsele.

P. — ¿Cómo estigmatizaron semejantes doctrinas los papas Pío IX y Gregorio IX?

R. — Todo esto es enteramente contrario a lo que Pío IX, Nuestro predecesor, enseñaba cuando dijo[9]: Es propio de la filosofía, en lo que atañe a la religión, no dominar, sino servir; no prescribir lo que se ha de creer, sino abrazarlo en virtud de un obsequio racional; no escudriñar la alteza de los misterios de Dios, sino reverenciarla pía y humildemente. Los

modernistas invierten sencillamente los términos: a los cuales, por consiguiente, puede aplicarse lo que Gregorio IX, también predecesor Nuestro, escribía de ciertos teólogos de su tiempo[10]: «Algunos entre vosotros, hinchados como odres por el espíritu de vanidad, se empeñan en traspasar con profanas novedades los términos que fijaron los Padres, inclinando la inteligencia de la página sagrada... a la doctrina de la filosofía racional, no para algún provecho de los oyentes, sino para ostentación de la ciencia... Esos mismos, seducidos por varias y extrañas doctrinas, hacen de la cabeza cola y fuerzan a la reina a servir a la esclava.»

§ IV. — Consecuencias prácticas

P. — ¿Acomódase a sus enseñanzas la conducta de los modernistas católicos?

R. — Todo lo que precede se hará más patente al considerar que la conducta de los modernistas se acomoda totalmente a sus enseñanzas. Pues muchos de sus escritos y dichos parecen contrarios, de suerte que cualquiera reputaría fácilmente a sus autores como dudosos e inseguros. Pero lo hacen de propósito y con toda consideración, por la opinión que sostienen sobre la separación mutua de la fe y de la ciencia. De aquí que tropecemos en sus libros con cosas que los católicos aprueban completamente; mientras que en la siguiente página hay otras que se dirían dictadas por un racionalista.

P. — ¿En lo referente a la historia no varían de conducta según los casos?

R. — Cuando escriben historia no hacen mención de la divinidad de Cristo; pero predicando en los templos la confiesan firmísimamente. Del mismo modo en las explicaciones de historia no hablan de Concilios, ni Padres; mas, si enseñan el Catecismo, citan honrosamente a unos y otros.

P. — ¿Y en exégesis?

R. — Distinguen también la exégesis teológica y pastoral de la científica e histórica.

P. — ¿Y en los otros trabajos científicos?

R. — Igualmente, estribando en el principio que la ciencia de ningún modo depende de la fe, al disertar acerca de la filosofía, historia y crítica, muestran de mil maneras desprecio de los preceptos católicos, Santos Padres, Concilios ecuménicos y magisterio eclesiástico, no horrorizándose de seguir las huellas de Lutero[11], y si de ello se les reprende, quéjanse de que se les quita la libertad.

P. — ¿Qué conducta observan, por consiguiente, los modernistas católicos respecto del magisterio de la Iglesia?

R. — Confesando que la fe hase de subordinar a la ciencia, a menudo y abiertamente censuran a la Iglesia porque tercamente se niega a someter y acomodar sus dogmas a las opiniones

filosóficas.

P. — ¿Y qué hacen con la teología antigua?

R. — Desterrada con este fin la teología antigua, pretenden introducir otra nueva que obedezca á los delirios de los filósofos.

CAPITULO TERCERO

El modernista teólogo

§ I. — Inmanencia y simbolismo teológicos

P. — Aquí ya se nos abre la puerta para examinar a los modernistas en la arena teológica. ¿Cuál es su sistema?

R. — La materia es escabrosa, pero la reduciremos a pocas palabras.

P. — ¿De qué se trata para el teólogo modernista?

R. — Se trata de conciliar la fe con la ciencia, y eso de tal suerte que la una se sujete a la otra.

P. — ¿Cuál es su método?

R. — El teólogo modernista usa de los mismos principios que, según vimos, usaba él filósofo, y los adapta al creyente; a saber, los principios de la *inmanencia* y el *simbolismo.*

P. — ¿Cuál es su procedimiento?

R. — Simplicísimo es el procedimiento. El filósofo afirma: *el principio de la fe es inmanente;* el creyente añade: *ese principio es Dios;* concluye el teólogo: luego *Dios es inmanente en el hombre.* De donde sale la *inmanencia teológica.*

De la misma suerte es cierto para el filósofo que

las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; para el creyente lo es igualmente que *el objeto de la fe es Dios en sí;* el teólogo, por tanto, infiere: *las representaciones de la realidad divina son simbólicas.* De donde sale el *simbolismo teológico.*

P. — ¿Qué juicios hemos de formar acerca de esa inmanencia y de ese simbolismo teológicos?

R. — Que son errores grandísimos, y cuán perniciosos sean ambos se descubrirá al verse sus consecuencias.

P. — Comenzando por el simbolismo teológico ¿qué consecuencias derívanse de él?

R. — Comenzando por el *simbolismo,* como los símbolos son tales respecto del objeto, a la vez que instrumento respecto del creyente, ha de precaverse éste de dos cosas.

P. — ¿Cuál es la primera?

R. — De adherirse más de lo justo a la fórmula en cuanto fórmula, usando de ella únicamente para unirse a la verdad absoluta que 1a fórmula descubre, al mismo tiempo que encubre y se empeña en manifestarla sin jamás lograrlo.

P. — ¿Cuál es la segunda?

R. — Que semejantes fórmulas debe emplearlas el creyente en cuanto le ayuden, pues se le han dado para su comodidad y no como impedimento.

P. — ¿Ha de emplear, pues, el creyente las fórmulas según le convenga?

R. — Sí, contesta el modernista, pero guardando el respeto que, según la consideración social, se debe a las fórmulas que el magisterio público juzgó idóneas para expresar la conciencia común y en tanto que el mismo magisterio no declarare otra cosa distinta.

P. — ¿Qué opinan realmente los modernistas acerca de la inmanencia teológica?

R. — Lo que realmente opinan los modernistas sobre la *inmanencia* difícil es decirlo, pues no todos sienten una misma cosa.

P. — Decidnos las varias opiniones de los modernistas y sus consecuencias.

R. — Unos la ponen en que Dios, obrando, esté más íntimamente presente al hombre que éste a sí mismo; lo que nada tiene de reprensible con tal que se entienda rectamente. Otros, en que la acción de Dios sea una con la acción de la naturaleza, como causa primera con la segunda; lo que a la verdad borra el orden sobrenatural. Por último, hay quienes la explican de suerte que den sospechas de significación panteística; lo cual concuerda mejor con lo demás de su doctrina.

§ II.— Permanencia divina

P. — ¿A este postulado de la inmanencia no se junta otro, según los modernistas?

R. — A este postulado de la *inmanencia* se junta otro que podemos llamar de *permanencia divina.*

P. — ¿En qué difieren entre si?

R. — Difieren entre sí casi del mismo modo que difiere la *experiencia* privada de la *experiencia* transmitida por tradición.

P. — Esa doctrina parece intrincada; aclarádmela.

R. — Aclarémoslo con un ejemplo sacado de la Iglesia y de los Sacramentos.

P. — ¿Qué dicen sobre la institución de la Iglesia y de los Sacramentos?

R. — La Iglesia, dicen, y los Sacramentos no se ha de creer de modo alguno que fueran instituidos por Cristo.

P. — ¿Cómo puede ser eso? ¿No podemos, pues, con dos principios modernistas, admitir la institución inmediata de los Sacramentos y de la Iglesia por Cristo?

R. — Prohíbelo el agnosticismo, que en Cristo no reconoce sino á un puro hombre cuya conciencia religiosa se formó, como en los otros hombres, poco a poco; prohíbelo la ley de la inmanencia, que rechaza las aplicaciones externas, según dicen; prohíbelo también la ley de la evolución, que, para que los gérmenes se desarrollen, pide tiempo y cierta serie de circunstancias consecutivas; prohíbelo, para concluir, la

historia, que enseña que tal fue de hecho el curso de las cosas.

P. — Entonces ¿no fueron instituidos por Cristo la Iglesia y los Sacramentos?

R. — Con todo hay que sostener que la Iglesia y los Sacramentos fueron instituidos *mediatamente* por Cristo.

P. — ¿De qué modo intentan probar los teólogos modernistas ese origen divino de la Iglesia y de los Sacramentos?

R. — Del modo siguiente: «Todas las conciencias cristianas estaban en cierta manera incluidas virtualmente, como la planta en la semilla, en la conciencia de Cristo. Y como los gérmenes viven la vida de la simiente, así hay que decir que todos los cristianos viven la vida de Cristo. Mas la vida de Cristo, según la fe, es divina; luego también la vida de los cristianos. Si pues esta vida, en el transcurso de las edades, dio principio a la Iglesia y a los Sacramentos, con toda razón se dirá que semejante principio proviene de Cristo y es divino.

P. — ¿No se valen del mismo procedimiento los teólogos modernistas para establecer la divinidad de las Sagradas Escrituras y de los dogmas?

R. — Así cabalmente concluyen que son divinas las Sagradas Escrituras y los dogmas.

P. — ¿Es esa toda la teología modernista?

R. — A esto, poco más ó menos, se reduce en realidad la teología de los modernistas; pequeño caudal, sin duda, pero sobreabundante al que mantenga que la ciencia debe ser siempre y en todo obedecida. Cada uno verá por sí fácilmente la aplicación de esta doctrina a lo demás[12].

CAPITULO CUARTO

Prosigue la exposición de la filosofía religiosa. — Retoños de la fe

§ I. — Dogma

P. — Hasta aquí hemos tratado del origen y naturaleza de la fe. Pero en el sistema de los teólogos modernistas ¿no tiene retoños la fe?

R. — En el sistema de los modernistas son muchos los retoños de la fe, principalmente la Iglesia, el dogma, el culto, los libros que llamamos santos.

P. — Inquiramos lo que de ellos enseñan los modernistas.

R. — Comenzando por el dogma, cuál sea su origen y naturaleza, arriba lo indicamos.

P. — ¿De dónde brota el dogma, según la teología modernista?

R. — Brota éste de cierto impulso o necesidad, en cuya virtud el que cree trabaja sobre sus pensamientos para ilustrar más, tanto su conciencia como las ajenas.

P. — ¿En qué consiste ese trabajo?

R. — Todo este trabajo consiste en penetrar y perfilar la *primitiva fórmula* de la mente.

P. — ¿Es, acaso, de orden lógico ese trabajo?

R. — No es según el desenvolvimiento lógico, sino según las circunstancias, o, como ellos dicen con menos propiedad, *vitalmente.*

P. — ¿Qué resulta de ese trabajo, en sentir de los teólogos modernistas?

R. — De ahí acaece que en torno de aquélla se formen poco a poco, como ya insinuamos, ciertas otras fórmulas *secundarias:* las que, reunidas después, en un cuerpo y en un edificio doctrinal, así que son sancionadas por el magisterio público, puesto que responden a la conciencia común, se denominan dogma.

P. — ¿Separan los modernistas el dogma de las especulaciones teológicas?

R. — Del dogma han de separarse cuidadosamente las especulaciones de los teólogos.

P. — ¿Para qué valen, pues, esas especulaciones teológicas?

R. — Aunque no vivan la vida de los dogmas, no se han de considerar del todo inútiles, ya para conciliar la religión con la ciencia y quitar su oposición, ya para ilustrar extrínsecamente y defender la misma religión, y acaso también sean útiles para allanar el camino a algún futuro dogma.

§ II.— Culto

P. — ¿Qué doctrina teológica profesan los

modernistas acerca del culto y los Sacramentos?

R. — En lo que mira al culto sagrado, poco habría que decir a no comprenderse bajo ese título los Sacramentos, sobre los cuales defienden los modernistas gravísimos errores.

P. — ¿De qué brota el culto, según ellos?

R. — El culto, según enseñan, brota de un doble impulso ó necesidad; porque en su sistema, como hemos visto, todo se engendra, a lo que aseguran, en fuerza de impulsos íntimos ó necesidades.

P. — Indicadnos ese doble impulso ó necesidad.

R. — Una de ellas es para dar a la religión algo sensible, la otra a fin de extenderla; lo que no puede en ningún modo hacerse sin cierta forma sensible y actos santificantes que se dicen Sacramentos.

P. — ¿Qué son, para los modernistas, los Sacramentos?

R. — Estos, para los modernistas, son puros símbolos ó signos, aunque no destituidos de fuerza.

P. — Y para explicar esa fuerza de los Sacramentos ¿de qué ejemplo se valen los modernistas?

R. — Para explicar dicha fuerza se valen del ejemplo de ciertas palabras que vulgarmente se

dice haber hecho fortuna, por tener la virtud de propagar ciertas nociones importantes y que hieren grandemente los ánimos. Pues como esas palabras se ordenan a tales nociones, así los Sacramentos se ordenan al sentimiento religioso.

P. — ¿Nada más?

R.— Nada más. Hablarían con mayor claridad, si afirmasen que los Sacramentos se instituyeron únicamente para nutrir la fe. Pero esto lo condenó el Concilio Tridentino[13]: *Si alguno dijese que estos Sacramentos fueron instituidos para alimentar sola la fe, sea excomulgado.*

§ III. — Libros Sagrados. — Inspiración

P. — ¿Cómo han de definirse los libros sagrados conforme al pensar de los modernistas?

R .— Ya también hemos tocado algo sobre la naturaleza y origen de los libros sagrados. Conforme al pensar de los modernistas, podría uno definirlos rectamente por una colección de *experiencias,* no de las que a cada paso ocurren a cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes que suceden en toda religión.

P. — ¿Abarca también nuestros libros sagrados esa definición?

R. — Sí, eso cabalmente enseñan los modernistas sobre nuestros libros, así del Viejo como del Nuevo Testamento», a la par que de los demás.

P. — La experiencia pertenece al tiempo

presente, y los libros sagrados contienen historias de lo pasado y profecías de lo futuro ¿cómo pueden, pues, los modernistas llamarlos colección de experiencias?

R. — En sus opiniones advierten astutamente que aunque la experiencia pertenezca al tiempo presente, no obsta para que tome la materia de lo pasado y aun de lo futuro, en cuanto el creyente, ó por el recuerdo hace que lo pasado *viva* a manera de lo *presente, o* por anticipación hace lo propio con lo futuro. Lo que explica cómo pueden computarse entre los libros sagrados los históricos y apocalípticos.

P. — ¿No son acaso palabra de Dios los libros sagrados?

R. — En esos libros Dios habla, en verdad, por el creyente; mas, según quiere la teología de los modernistas, sólo por la *inmanencia y permanencia vital.*

P. — ¿Qué dicen entonces de la inspiración los modernistas?

R. — Esta, contestan, no se distingue sino es acaso por la vehemencia del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra ó por escrito. Una cosa parecida tenemos en la inspiración poética; por lo que dijo uno: Dios está en nosotros; agitándonos El, nos calentamos. De este modo debe decirse Dios origen de la inspiración de los sagrados libros.

P. — ¿Dicen tal vez que la inspiración es universal? ¿La admiten en el sentido católico?

R. — Añaden, además, los modernistas que nada absolutamente hay en dichos libros que carezca de semejante inspiración. En la cual afirmación podría uno creerlos más ortodoxos que a otros modernos que restringen algo la inspiración, como, por ejemplo, cuando introducen las *citaciones* que se llaman *tácitas*. Pero no hay sino disimulo de su parte y engaño de palabras. Pues si juzgamos la Biblia según el agnosticismo, a saber, como una obra humana compuesta por los hombres para los hombres, aunque se dé derecho al teólogo de llamarla divina por *inmanencia,* ¿cómo, en fin, podrá coartarse la inspiración? Aseguran, sí, los modernistas la inspiración universal de los libros sagrados; pero en el sentido católico no admiten ninguna.

§ IV. — Origen, naturaleza y derechos de la Iglesia

P. — ¿Qué opinan los teólogos modernistas acerca de la Iglesia?

R. — Más abundante materia de hablar ofrece lo que la escuela modernista fantasea acerca de la Iglesia.

P. — ¿Cuál es, en su sentir, el origen de la Iglesia?

R. — Ante todo, suponen que se originó de dos necesidades: una, que existe en cualquier

creyente, y principalmente en aquel que logró alguna primitiva y singular experiencia para comunicar con otros, su fe; otra, después que la fe se extendió a muchos, está en la *colectividad,* y tiende a reunirse en sociedad y a conservar, aumentar y propagar el bien común.

P. — ¿Qué viene a ser, pues, la Iglesia?

R. — Fruto de la *conciencia colectiva* o de la unión, de las conciencias particulares, las cuales, en virtud de la *permanencia vital,* dependen de su primer creyente, esto es, de Cristo, si se trata de los católicos.

P. — ¿De dónde se deriva en la Iglesia católica, en opinión de los teólogos modernistas, la autoridad disciplinar, dogmática, cultual?

R. — Cualquiera sociedad necesita de una autoridad directora que tenga por oficio encaminar a todos los socios a un fin común y conservar prudentemente los elementos de cohesión, que en una sociedad religiosa consisten en la doctrina y culto. De aquí se deriva en la Iglesia católica una triple autoridad, *disciplinar, dogmática, cultual.*

P. — ¿De qué coligen la naturaleza y los derechos de la autoridad?

R. — La naturaleza de esta autoridad se ha de colegir de su origen, y de la naturaleza los derechos y obligaciones.

P. — ¿Qué dicen los teólogos modernistas de la

autoridad de la Iglesia en las pasadlas edades?

R. — En las pasadas edades fue error vulgar que la autoridad venía de fuera a la Iglesia, esto es, inmediatamente de Dios, y por eso con razón se consideraba como *autocrática.*

P. — ¿Y hoy día?

R. — Tal creencia ahora ha envejecido. A la manera que se dice que la Iglesia nace de la colectividad de las conciencias, así igualmente la autoridad procede vitalmente de la misma Iglesia.

P. — ¿La autoridad de la Iglesia está sujeta, pues, según los teólogos modernistas, a la conciencia colectiva?

R. — Sí, la autoridad, lo mismo que la Iglesia, brota de la conciencia religiosa, a la que, por tanto, está sujeta.

P. — Y si la Iglesia desprecia esa sujeción ¿qué resulta, según esa doctrina?

R. — Si desprecia esa sujeción obra tiránicamente.

P. — Pero ¿no equivale eso a querer establecer en la Iglesia el poder democrático?

R. — Vivimos ahora en una época en que el concepto de la libertad ha alcanzado su mayor altura. En el estado civil la conciencia pública introdujo el régimen popular. Pero una, como la

vida, es la conciencia en el hombre. Pues si no se quiere excitar y fomentar la guerra intestina en las conciencias humanas, tiene la autoridad eclesiástica el deber de usar de las formas democráticas.

P. — Y si la Iglesia no se doblega a usar de esas formas que le quiere imponer la doctrina modernista ¿qué le amenaza a ella y a la religión?

R. — Si no las usa —dicen los modernistas—, le amenaza la destrucción. Loco, a la verdad, sería quien pensara que en el concepto de la libertad que hoy florece, pudiera hacerse alguna vez cierto retroceso. Estrechado y acorralado por la violencia, se extenderá con más fuerza, deshechas Iglesia y religión juntamente.

P. — ¿Qué buscan, en conclusión, los modernistas, conforme a sus ideas?

R. — Así discurren los modernistas, quienes se entregan, por lo tanto, de lleno á buscar medios para conciliar la autoridad de la Iglesia con la libertad de los creyentes.

§ V. — Iglesia y Estado

P. — ¿No tiene la Iglesia relaciones con las sociedades civiles?

R. — No sólo dentro del recinto doméstico tiene la Iglesia gente con quien conviene componerse amigablemente, mas también la tiene fuera. No es ella la única que habita en el mundo; hay

asimismo otras congregaciones a las que no puede negar el trato y comunicación.

P. — ¿Cuáles son, en sentir de los teólogos modernistas, los derechos y los deberes de la Iglesia, en orden a las sociedades civiles?

R. — Es preciso determinarlo, y eso con arreglo a la naturaleza de la Iglesia, según los modernistas nos la han descrito.

P. — ¿Por qué reglas se rigen los modernistas en eso de las relaciones de la Iglesia con el Estado?

R. — Se rigen por las mismas reglas de la ciencia y de la fe que antes mencionamos. Allí se habla de *objetos,* aquí de *fines.* Y así como por *razón del objeto,* según vimos, son la fe y la ciencia extrañas entre sí, de idéntica suerte lo son el Estado y la Iglesia por sus fines, siendo temporal el de aquél, espiritual el de ésta.

P. — ¿Cómo, según los modernistas, se otorgó en otro tiempo a la Iglesia el poder que le deniegan hoy día?

R. — Fue ciertamente lícito en otra época subordinar lo temporal a lo espiritual, y tratar de las cuestiones *mixtas*, en las que la Iglesia intervenía cual reina y señora, porque se creía que la Iglesia había sido fundada, sin intermediario, por Dios, como autor del orden sobrenatural. Pero todo esto ha sido ya desechado por filósofos o historiadores.

P. — ¿Piden, pues, que el Estado se separe de la

Iglesia?

R. — Sí, el Estado se ha de separar de la Iglesia, como el católico del ciudadano.

P. — Según ellos ¿cómo ha de portarse prácticamente el católico como ciudadano?

R. — El católico, por ser también ciudadano, tiene el derecho y la obligación, sin cuidarse de la autoridad de la Iglesia, pospuestos los deseos, consejos y preceptos de ésta, y aun despreciadas las reprensiones, de hacer le que juzgue más conveniente a la utilidad de la patria.

P. — Pues entonces ¿la Iglesia no tiene derecho de señalar el modo de obrar al ciudadano católico?

R. — Señalar bajo cualquier pretexto al ciudadano el modo de obrar, es un abuso del poder eclesiástico.

P. — Y si la Iglesia quiere intervenir, ¿puédesela rechazar?

R. — Es un abuso, claman los modernistas, que con todo esfuerzo debe rechazarse.

P. — ¿No condenó ya la Iglesia esas teorías?

R. — Las teorías de donde estos errores emanan, son ciertamente las que solemnemente condenó Nuestro predecesor Pío VI en la Constitución Apostólica *Auctorem fidei*[14].

P. — ¿Conténtanse los modernistas con que el

Estado se separe de la Iglesia?

R. — No se satisface la escuela de los modernistas con que el Estado deba separarse de la Iglesia. Como la fe, en lo que mira a sus elementos que dicen fenoménicos, conviene que se subordine a la ciencia, así en los negocios temporales la Iglesia conviene que se someta al Estado.

P. — ¿Y tienen realmente la osadía de enseñar eso?

R. — Tal vez no lo digan aún abiertamente, pero por la fuerza del raciocinio se ven obligados a admitirlo.

P. — ¿Cómo emana de los principios modernistas semejante enormidad?

R. — Concedido que en las cosas temporales sólo el Estado pueda poner mano, si acaece que algún creyente, no contento con los actos interiores de religión, ejecute otros exteriores, como la administración y recepción de Sacramentos, éstos caerán necesariamente bajo el dominio del Estado. Entonces, ¿qué será de la autoridad eclesiástica? Como ésta no se ejercita sino por actos externos, pertenecerá plenamente al Estado.

P. — Pero entonces, para sacudir el yugo del Estado, si prevaleciesen los modernistas, ¿no vendrían a ser imposibles todo culto externo y aun también toda sociedad religiosa?

R. — Sí, y efectivamente estrechados muchos protestantes *liberales* por esta conclusión, quitan de medio todo culto externo sagrado, y aun también toda sociedad externa religiosa, y se esfuerzan en introducir la religión que llaman *individual*.

P. — Los modernistas no llegan claramente hasta ese punto; pero ¿cómo preparan los ánimos y qué dicen de la autoridad disciplinar de la Iglesia?

R. — Si hasta ese punto no llegan claramente los modernistas, piden entretanto, por lo menos, que la Iglesia se dirija por su voluntad adonde ellos la empujan y se ajuste a las formas civiles. Esto por lo que atañe a la autoridad *disciplinar*.

P. — ¿Y qué doctrinas profesan en lo que atañe a la autoridad doctrinal?

R. — Muchísimo peor y más pernicioso es lo que opinan sobre la *doctrinal* y *dogmática*.

P. — ¿Cómo discurren sobre el magisterio de la Iglesia?

R. — Discurren de esta suerte: «La sociedad religiosa no puede ser verdaderamente una, a no ser una la conciencia de los socios y una la fórmula de que se valgan. Ambas unidades exigen como cierta mente común a la que incumba el encontrar y determinar la fórmula que mejor diga a la conciencia común, y a aquella mente debe competir toda la necesaria

autoridad para imponer a la comunidad la fórmula que estableciere. Y en esta unión y como fusión, tanto de la mente que elige la fórmula cuanto de la potestad que la prescribe, colocan los modernistas el concepto del magisterio eclesiástico.

P. — ¡Eso es mera democracia! ¡Eso es subordinar la potestad doctrinal al dictamen del pueblo!

R. — Y efectivamente, reponen los modernistas, como el magisterio nazca de las conciencias individuales, y, para bien de las mismas conciencias, se le haya impuesto el cargo público, síguese forzosamente que depende de las mismas conciencias, y que, por lo tanto, debe inclinarse a las formas populares.

P. — ¿Tachan, pues, de abuso al magisterio de la Iglesia los teólogos modernistas?

R. — Es, por tanto, —concluyen los modernistas —, no uso, sino abuso de la potestad que se concedió para utilidad el prohibir a las conciencias individuales manifestar clara y abiertamente los impulsos que sienten y el cerrar el camino a la crítica para que lleve los dogmas a necesarios desenvolvimientos.

P. — ¿Es, por ventura, soberana la Iglesia en el uso de la autoridad que los modernistas le otorgan?

R. — No; en el uso mismo de la potestad hase de

guardar moderación y templanza. Notar y proscribir un libro cualquiera sin noticia del autor, sin admitir ni explicación, ni discusión alguna, es en verdad algo así como tiranía.

P. — En suma, ¿qué ha de hacerse para dar gusto a esos teólogos modernistas?

R. — Se ha de buscar aquí un camino intermedio que deje a salvo los derechos todos de la autoridad y de la libertad.

P. — Mientras tanto, ¿cómo ha de conducirse el católico, conforme a los consejos de esos teólogos?

R. — Mientras tanto el católico debe conducirse de modo que en público se muestre obedientísimo a la autoridad, sin que por eso cese de seguir las inspiraciones de su ingenio.

P. — Esos teólogos modernistas, alzados contra la autoridad de la Iglesia, ¿otórganle siquiera el derecho de culto solemne y de cierto aparato externo?

R. — En general, así acerca de la Iglesia prescriben: como el fin único de la potestad eclesiástica es espiritual, se ha de desterrar todo aparato externo con que a los ojos de los espectadores aparece con demasiada magnificencia. Para lo cual seguramente no tienen en cuenta que si bien la religión pertenece a las almas, no se restringe, sin embargo, a solas las almas, y que el honor tributado a la potestad

redunda en Cristo su fundador.

§ VI. — Evolución

P. — ¿Hemos agotado toda la doctrina de los teólogos modernistas?

R. — Para finalizar esta materia sobre la fe y sus diversos renuevos, resta que oigamos en último lugar las enseñanzas de los modernistas acerca del desenvolvimiento de entrambas cosas.

P. — ¿Cómo llegan al punto capital de su doctrina?

R. — Poniendo el siguiente principio general: En toda religión que viva, nada existe que no sea variable, y que por tanto, no deba variarse. De donde pasan a lo que en su doctrina es casi lo capital, a saber, la *evolución.*

P. — ¿Qué partes de la teología están sujetas a la evolución, según los modernistas?

R. — Si no queremos que el dogma, la Iglesia, el culto sagrado, los libros que como santos reverenciamos y aun la misma fe languidezcan con el frío de la muerte, deben sujetarse a las leyes de la evolución.

P. — ¿Será ese el principio universal?

R. — Sí, y ni esto sorprenderá si se tiene en cuenta lo que sobre cada una de esas cosas enseñan los modernistas.

P. — ¿Cómo describen los modernistas la razón de la evolución? Y en primer lugar, en cuanto a la fe, ¿cuál fue su forma primitiva?

R. — Puesta la ley de la evolución, hallamos descrita por ellos mismos la razón de la evolución, y en primer lugar, en cuanto a la fe. La primitiva forma de la fe, dicen, fue rudimentaria y común para todos los hombres, porque brotaba de la misma naturaleza y vida humana.

P. — ¿Cómo progresó la fe, según los modernistas?

R. — Hízola progresar la evolución vital, no por la agregación externa de nuevas formas, sino por una creciente penetración del sentimiento religioso en la conciencia.

P. — ¿Cómo se realizó ese progreso de la fe?

R. — Se realizó de dos modos: en primer lugar, *negativamente,* restando todo elemento extraño, como por ejemplo, el que provenía de la familia o linaje; después, *positivamente,* merced al perfeccionamiento intelectual y moral del hombre; de donde la noción de lo divino se agrandó e ilustró y el *sentimiento religioso* resultó más exquisito.

§ VII — Causas de la evolución: fuerza conservadora, fuerza progresiva

P. — ¿Qué causas hay que asignar a ese progreso

de la fe?

R. — Las mismas causas que trajimos antes para explicar el origen de la fe, hay que asignar a su progreso. A lo que hay que añadir ciertos hombres extraordinarios, que nosotros llamamos profetas, de los que el más excelente fue Cristo.

P. — ¿De qué modo esos hombres extraordinarios coadyuvan, en sentir de los modernistas, al progreso de la fe?

R. — Coadyuvan al progreso de la fe ya porque en su vida y palabras manifestaron algo de misterioso que la fe atribuía a la divinidad, ya porque lograron nuevas y no vistas experiencias que respondían a la necesidad de los tiempos.

P. — ¿A qué atribuyen principalmente los modernistas el progreso del dogma?

R. — El progreso del dogma se origina principalmente de que hay que vencer los impedimentos, de la fe, sojuzgar a los enemigos y refutar las contradicciones. Júntese a esto el esfuerzo perpetuo para penetrar mejor cuanto en los arcanos de la fe se contiene.

P. — Explicadnos todo eso con un ejemplo. ¿Cómo, según los modernistas, a proclamar la divinidad de Cristo?

R. — Así —omitiendo otros ejemplos— sucedió con Cristo: aquello, más o menos divino que en él admitía la fe, fue insensiblemente y por grados creciendo, hasta que, finalmente, se le

tuvo por Dios.

P. — ¿Qué causa contribuye principalmente a la evolución del culto?

R. — En la evolución del culto contribuye principalmente la necesidad de acomodarse a las costumbres y tradiciones populares, y también la de disfrutar de la virtud que ciertos actos han recibido del uso.

P. — ¿Cuál es la razón del desenvolvimiento de la Iglesia?

R. — La Iglesia encuentra la razón de su desenvolvimiento en que exige adaptarse a las circunstancias históricas y a las formas públicamente introducidas del régimen civil.

P. — ¿Es esa la evolución de cada cosa en particular? Y ¿cuál la base y fundamento de esa evolución, en el sistema de los modernistas?

R. — Así los modernistas hablan de cada cosa en particular. Aquí, empero, antes de ir adelante, queremos que se advierta bien esta doctrina de las necesidades o *indigencias;* pues ella es como la base y fundamento, no sólo de lo que hemos visto, sino además de aquel famoso método que denominan histórico.

P. — ¿No tenemos ya con esa teoría de las necesidades toda la doctrina modernista sobre la evolución?

R. — No; insistiendo aún en la doctrina de la

evolución, debe particularmente advertirse que aunque las indigencias o necesidades impulsan a la evolución, todavía la evolución regulada no más que por ellas, traspasando fácilmente los fines de la tradición y arrancada por tanto de su primitivo principio vital, se encaminaría más bien a la ruina que al progreso.

P. — ¿Qué hemos de añadir, pues, para explanar mejor la mente de los modernistas?

R. — Ahondando más en la mente de los modernistas, diremos que la evolución proviene del conflicto de dos fuerzas, de las que una estimula el progreso, la otra pugna por la conservación.

P. — ¿Dónde está la fuerza conservadora en la Iglesia?

R. — La fuerza conservadora florece en la Iglesia y se contiene en la tradición. Represéntala la autoridad religiosa.

P. — ¿Cómo representa la autoridad religiosa a la fuerza conservadora?

R. — Represéntala tanto por derecho, pues es propio de la autoridad defender la tradición, como por el uso, puesto que, elevada sobre las contingencias de la vida, pocos ó ningún estímulo siente que la induzcan al progreso.

P. — ¿Dónde está la fuerza progresiva?

R. — Ocúltase y se agita en las conciencias de

los individuos una fuerza que los arrebata en pos del progreso y responde a interiores necesidades, sobre todo en las conciencias de los particulares, de aquellos especialmente que están, como dicen, en contacto más particular e íntimo con la vida.

P. — Pero entonces ¿no se diría que los modernistas colocan la fuerza del progreso fuera de la jerarquía?

R. — Sin duda alguna: y observad aquí que yergue su cabeza aquella doctrina ruinosísima que ingiere en la Iglesia a los laicos como elemento de progreso.

P. — ¿De qué concierto entre las dos fuerzas, conservadora y progresiva, entienden los modernistas que proceden el progreso y mudanzas en la Iglesia?

R. — De una especie de convenio y pacto entre las dos fuerzas conservadora y progresista, esto es, entre la autoridad y conciencia de los particulares, proceden el progreso y mudanzas. Pues las conciencias privadas, ó por lo menos algunas de ellas, obran en la conciencia colectiva; ésta a su vez en las autoridades, obligándolas a pactar y mantener el pacto.

§ VIII — Consecuencias prácticas

P. — ¿Qué pensarán entonces los modernistas cuando la autoridad religiosa los reprende ó castiga ?

R. — De lo dicho se entiende sin trabajo por qué los modernistas se admiran tanto cuando conocen que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, tienen ellos por deber religioso. Nadie mejor que ellos comprende las necesidades de las conciencias, pues más de cerca las tocan que la autoridad eclesiástica. Tales necesidades, por consiguiente, las recogen como en sí, y por esto se sienten obligados a hablar y escribir públicamente. Castíguelos, si gusta, la autoridad; ellos se apoyan en la conciencia del deber, y por íntima experiencia saben que se les deben alabanzas y no reprensiones.

P. — ¿Cómo se portan los modernistas castigados por la Iglesia?

R. — Ya se les alcanza que ni el progreso se hace sin luchas, ni hay luchas sin víctimas; sean ellos, pues, las víctimas, a ejemplo de los profetas y Cristo. Ni porque se les trate mal odian a la autoridad; confiesan voluntariamente que cumple con su cargo. Se quejan sólo de que no se les oiga, porque así se retrasa el adelantamiento de las almas.

P. — ¿No conservan alguna esperanza?

R. — Sí; lo aseguran ellos: llegará la hora de destruir esas tardanzas, ya que las leyes de la evolución pueden refrenarse, pero no del todo quebrantarse.

P. — ¿Detiénense siquiera en la prosecución de

empresa?

R. — Van adelante en el camino comenzado, y aun reprendidos y condenados van adelante, encubriendo su increíble audacia con la máscara de una aparente humildad. Doblan fingidamente sus cervices, pero con la obra e intención prosiguen más atrevidamente lo que emprendieron.

P. — ¿Por qué, pues, fingen sumisión los modernistas? ¿Por qué no salen de la Iglesia como los herejes?

R. — Así proceden a sabiendas, tanto porque creen que la autoridad debe ser empujada y no echada por tierra, como porque les es necesario morar en el recinto de la Iglesia, a fin de cambiar insensiblemente la conciencia colectiva.

P. — ¿Cambiar la conciencia colectiva? Pero, conforme a sus principios, deberían ellos sujetarse a la conciencia colectiva.

R. — No advierten que confiesan que disiente de ellos la conciencia colectiva, no teniendo, por consiguiente, derecho alguno de venderse como sus intérpretes.

§ IX. — Condenaciones

P. — ¿Qué se ha de inferir acerca de la doctrina modernista?

R. — Así, para los modernistas autores y obradores, no es conveniente que haya nada

estable, nada inmutable en la Iglesia.

P. — ¿Han tenido predecesores?

R. — Los precedieron aquellos de quienes nuestro antecesor Pío IX ya escribía: «Esos enemigos de la revelación divina, prodigando estupendas alabanzas al progreso humano, quieren, con temeraria y sacrílega osadía, introducirlo en la religión católica, como si la religión fuese obra de los hombres y no de Dios, o algún invento filosófico que con trazas humanas pueda perfeccionarse»[15].

P. — En cuanto a la revelación y al dogma ¿hállase algo de nuevo en la doctrina de los modernistas? ¿No ha sido ya reprobada esa doctrina?

R. — En cuanto a la revelación, sobre todo, y a los dogmas, nada se halla de nuevo en la doctrina de los modernistas, sino que es la misma que encontramos reprobada en el *Syllabus* de Pío IX, enunciada así: «La revelación divina es imperfecta, y, por tanto, sujeta al progreso continuo e indefinido, correspondiente al de la razón humana»[16]; y con toda solemnidad en el Concilio Vaticano, por estas palabras: «Ni, pues, la doctrina de la fe que Dios ha revelado se propuso como un invento filosófico apara que la perfeccionasen los ingenios humanos, sino que como un depósito divino se entregó a la esposa de Cristo, a fin de que la custodiara fielmente e infaliblemente la declarase. De aquí que se han de retener también los dogmas sagrados en el

sentido perpetuo que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, ni jamás se debe apartar de él con color y nombre de más alta inteligencia»[17].

P. — ¿Pretende acaso con eso la Iglesia impedir el desarrollo de nuestros conocimientos, aun acerca de la fe?

R. — Con eso, sin duda, la explicación de nuestras nociones, aun acerca de la fe, tan lejos está de impedirse, que antes bien se facilita y promueve. Por esta causa el mismo Concilio Vaticano prosigue diciendo: «Crezca, pues, y progrese mucho e incesantemente la inteligencia, ciencia, sabiduría, tanto de los particulares como de todos, tanto de un solo hombre como de toda la Iglesia, al compás de las edades y de los siglos; pero sólo en su género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma sentencia[18].»

CAPITULO QUINTO

El modernista historiador y crítico

§ I. — Aplicación del agnosticismo

P. — Después que entre los partidarios del modernismo hemos examinado al filósofo, al creyente, al teólogo, ¿qué nos resta por examinar?

R. — Resta que igualmente examinemos al historiador, al crítico, al apologista y al reformador.

P. — ¿De qué parecen mostrarse solícitos algunos modernistas que se dedican a escribir historia?

R. — Algunos de entre los modernistas que se dedican a escribir historia se muestran en gran manera solícitos para que no se los tenga como filósofos.

P. — ¿Qué dicen de su saber en filosofía?

R. — Alardean de no saber cosa alguna de filosofía.

P. — ¿Es por ventura sincero ese alarde de ignorancia?

R. — No, es astucia soberana.

P. — ¿Por qué, pues, fingen ignorancia en filosofía los historiadores modernistas?

R. — No sea que a alguno se le ocurra que están llenos de prejuicios filosóficos y no son, por consiguiente, como afirman, enteramente *objetivos.*

P. — ¿No se dejan influir, sin embargo, aunque la nieguen, los historiadores modernistas por sistemas filosóficos?

R. — Es, sin embargo, cierto que toda su historia y crítica respira pura filosofía, y sus conclusiones se derivan, mediante ajustados raciocinios, de los principios filosóficos que defienden. Lo cual fácilmente entenderá quien reflexione sobre ello.

P. — ¿Cuáles son los tres principios filosóficos de los cuales los historiadores modernistas deducen los tres cánones de la historia?

R. — Los tres primeros cánones de dichos historiadores ó críticos son aquellos principios mismos que hemos atribuido arriba a los filósofos, es a saber: el *agnosticismo,* el teorema de la *transfiguración* de las cosas por la fe, y el otro, que nos pareció podía llamarse de la *desfiguración.*

P. — ¿Qué ley histórica se desprende, según los modernistas, del principio filosófico del agnosticismo?

R. — Del agnosticismo se desprende que la historia, no de otro modo que la ciencia, versa únicamente sobre fenómenos.

P. — ¿Qué conclusión emana inmediatamente de

ese primer canon histórico, deducido del agnosticismo?

R. — Así Dios, como cualquiera intervención divina en lo humano, se han de relegar al campo de la fe como pertenecientes a sola ella.

P. — ¿De qué modo procederán los modernistas, si en historia se encuentra algo que conste de dos elementos, uno divino y otro humano?

R. — Si se encuentra algo que conste de dos elementos, uno divino y otro humano, como sucede con Cristo, la Iglesia, los Sacramentos y muchas, otras cosas de ese género, de tal modo se ha de dividir y separar, que lo humano vaya a la historia, lo divino a la fe.

P. — ¿Será, pues, preciso distinguir dos Cristos, dos Iglesias, etc.?

R. — De aquí la conocida división que hacen los modernistas del Cristo histórico y el Cristo de la fe; de la Iglesia de la historia y la de la fe; de los Sacramentos de la historia y los de la fe, y otras muchas cosas a este tenor.

P. — Con relación a ese elemento humano, el cual sólo permite el agnosticismo al historiador tomar para si, ¿qué dice el segundo principio filosófico o de transfiguración que inspira al historiador modernista?

R. — Debe decirse que al mismo elemento humano, que, según vimos, el historiador toma para sí, cual aquél aparece en los monumentos,

levanta la fe por la *transfiguración* más allá de las condiciones históricas.

P. — En virtud de ese principio de transfiguración ¿cuál es la segunda ley que rige la historia modernista?

R. — Conviene distinguir las adiciones hechas por la fe para referirlas a la fe misma y a la historia de la fe.

P. — Por consecuencia, ¿qué cosas descartará de la historia de Cristo un historiador modernista?

R. — Tratándose de Cristo, descartará todo lo que supera la condición humana, ya natural, según enseña la psicología, ya emanada del lugar y edad en que vivió.

P. — ¿Cuál es la tercera ley que el historiador modernista se impone en virtud del principio filosófica llamado de transfiguración?

R. — En virtud del tercer principio filosófico, pasan también como por un tamiz las cosas que salen de la esfera histórica, y todo lo eliminan y cargan a la fe igualmente, lo que, según su criterio, no se incluye en la *lógica* de los hechos, como dicen, o no se acomoda a las personas.

P. — De esa tercera ley ¿qué conclusión infieren relativamente a las palabras que los Evangelistas atribuyen a Jesucristo?

R. — Pretenden que Cristo no dijo lo que parece sobrepujar al entendimiento del vulgo. De aquí

que borren de su historia *real* y remitan a la fe cuantas alegorías ocurren en sus discursos.

P. — Si acaso preguntamos ¿bajo qué ley se hace esa separación? ¿qué responderán?

R. — Se hace en virtud del ingenio del hombre, de la condición de que goza en la ciudad, de la educación, del conjunto de circunstancias de un hecho cualquiera.

P. — ¿Y es esa por ventura una norma objetiva como lo exige una historia seria?

R. — No, la separación se hace en virtud, si no nos equivocamos, de la norma que al fin y al cabo viene a parar en meramente *subjetiva.*

P. — Mostrad cómo esa norma es meramente subjetiva.

R. — Se esfuerzan en tomar ellos y como revestir la persona de Cristo; atribuyen a éste lo que ellos hubieran hecho en circunstancias semejantes a las suyas.

P. — Estribándose en los tres principios filosóficos que rigen su historia ¿de qué modo tratan los modernistas o Cristo como Dios?

R. — *A priori, y* estribando en ciertos principios filosóficos que sostienen, pero que. aseguran no saber, afirman que en la historia que llaman *real* Cristo no es Dios, ni ejecutó nada divino.

P. — Y, eliminando todo carácter divino de

Cristo en la historia real, ¿déjanle por lo menos intacto como hombre?

R. — Como hombre, realizó y dijo lo que ellos, refiriéndose a los tiempos en que floreció, le dan derecho de hacer o decir.

P. — ¿Qué lazo de subordinación existe, para los modernistas, entre la filosofía, la historia y la critica?

R. — Como de la filosofía la historia, así la crítica recibe sus conclusiones de la historia.

P. — ¿Cómo tratará, pues, el crítico modernista los documentos que estudia?

R. — El crítico, siguiendo las huellas que le traza el historiador, divide los documentos en dos partes. Lo que queda después de la triple partición dicha, lo refieren á la historia *real;* lo demás, a la historia de la fe o *interna.*

P. — ¿Hay, pues, dos historias, según los modernistas: historia de la fe e historia real?

R. — Sí, disciernen con esmero estas dos historias.

P. — Pues entonces ¿no es, para los modernistas, historia verdadera la que llaman historia de la fe?

R. — No, la historia de la fe, adviértase bien, la oponen a la historia *real* en cuanto real.

P. — Si la historia de la fe no es historia real

¿qué dicen, pues, los modernistas del doble Cristo que más arriba se mentó?

R. — De aquí sale, como ya dijimos, un doble Cristo: el uno real, y el otro que nunca existió de verdad, sino que pertenece a la fe; el uno que vivió en determinado lugar y época, y el otro que sólo se encuentra en las piadosas especulaciones de la fe.

P. — ¿Dónde está representado particularmente ese Cristo de la fe, que nunca existió en verdad, según los modernistas?

R. — Tal es, por ejemplo, el que presenta el Evangelio de *Juan*.

P. — ¿Qué opinan los modernistas sobre el Evangelio de San Juan?

R. — Que no es todo él otra cosa que especulación.

§ II. — Aplicación de la inmanencia vital

P. — ¿Redúcese acaso el dominio de la filosofía en la historia a imponer al crítico la división de los documentos en dos partes: documentos para la historia de la fe y documentos para la historia real?

R. — No se acaba aquí el dominio de la filosofía en la historia.

P. — Divididos los documentos en dos partes, en

virtud del agnosticismo, ¿con qué otro dogma interviene de nuevo el filósofo modernista para regir al crítico?

R. — Divididos, según indicamos, los documentos en dos partes, de nuevo interviene el filósofo con su dogma de la *inmanencia vital.*

P. — ¿Qué importancia tiene para el crítico modernista el principio de la inmanencia vital?

R. — Hace saber que cuanto se contiene en la historia de la Iglesia se ha de explicar por la *emanación vital.*

P. — ¿Cómo, según ese principio, los hechos que no son sino emanación de vida, estarán sujetos a la necesidad inmanente de la cual emanan?

R. — Pues que la causa ó condición de cualquier emanación vital hase de reponer en cierta necesidad o indigencia, se deduce que el hecho se ha de concebir después de la necesidad y que históricamente es aquél posterior a ésta.

P. — Guiado por semejante principio ¿cómo procederá en la historia de la Iglesia el historiador modernista?

R. — En ese caso, el historiador, investigando otra vez los documentos, ya los que se hallan en los sagrados libros, ya los sacados de dondequiera, teje con ellos un catálogo de las singulares necesidades que, ora con relación al dogma, ora al culto sagrado, ó bien a otras cosas, sucesivamente se sintieron en la Iglesia.

P. — Terminado ese catálogo ¿qué hace con él?

R. — Una vez terminado el catálogo, lo entrega al crítico.

P. — Ayudado de ese catálogo ¿qué hará el critico con los documentos de la historia de la fe?

R. — Este pone mano en los documentos destinados a la historia de la fe y los distribuye de edad en edad, de forma que cada uno responda al catálogo, acordándose siempre de su precepto, que la necesidad precede al hecho y el hecho a la narración.

P. — ¿No sucede a veces que ciertas partes de la Biblia, en vez de manifestar simplemente una necesidad, son el mismo hecho creado por la necesidad?

R. — Puede alguna vez acaecer que ciertas partes de la Biblia, como las epístolas, sean el mismo hecho creado por la necesidad.

P. — Mas sea de esto lo que quiera, ¿no hay una regla que sirve para determinar la edad de los documentos de la historia eclesiástica?

R. — Sí, hay una regla fija, y es que la edad de un monumento cualquiera se ha de determinar solamente de cada una de las necesidades que se manifiesten en la Iglesia.

§ III. — Aplicación de la teoría de la evolución

P. — Llevado a cabo ese trabajo de clasificación de los documentos, según su edad determinada arbitrariamente, ¿no queda otra operación para el critico?

R. — Sí, queda otra operación; hay que distinguir además entre el comienzo de cualquier hecho y su desarrollo; pues lo que puede nacer en un día, no se desenvuelve sino con el transcurso del tiempo.

P. — En virtud de esa distinción entre el comienzo de un hecho y su desarrollo ¿cómo dividirá de nuevo el critico modernista los documentos?

R. — Debe el crítico dividir los monumentos, ya distribuidos, según hemos dicho, por edades, en dos partes: separando los que pertenecen al origen de la cosa y los que pertenecen al desarrollo.

P. — ¿Qué hará con los documentos que pertenecen al desarrollo de una cosa?

R. — Los ordenará según los tiempos.

P. — ¿Qué principio le dirigirá en la determinación de ese ordenamiento?

R. — En este punto entra de nuevo en escena el filósofo, que manda al historiador ordenar sus estudios conforme a lo que prescriben los preceptos y leyes de la evolución.

P. — ¿Cómo tratará la historia de la Iglesia el

historiador modernista, guiado por las leyes de la evolución?

R. — El historiador torna a escudriñar los documentos, a investigar sutilmente las circunstancias y condiciones de la Iglesia en cada edad, su fuerza conservadora, sus necesidades internas y externas que le impulsaron al progreso, los impedimentos que sobrevinieron.

P. — En una palabra, ¿qué investiga el historiador modernista en los documentos de la historia de la Iglesia?

R. — Investiga, en una palabra, cuanto contribuya a precisar de qué manera se guardaron las leyes de la evolución.

P. — Tras esa atenta investigación, encaminada a descubrir en la historia de la Iglesia la ley de su evolución, ¿qué hace el crítico?

R. — Tras esto, en fin, describe, como con ligeros trazos, la historia de la evolución.

P. — Descrita así con ligeros y caprichosos trazos la historia de la Iglesia, ¿cuál es la última operación del crítico modernista?

R. — Viene en ayuda el crítico y prepara los restantes documentos. Se da mano a la obra; sale la historia concluida.

P. — Pero si en el modernista el historiador y el critico se dejan así dominar por los principios

del filósofo, ¿a quién se ha de atribuir esa historia? ¿al historiador ó al crítico?

R. — A ninguno de ellos, ciertamente, sino al filósofo.

P. — ¿Y por qué al filósofo?

R. — Porque allí todo es obra de *apriorismo*.

P. — ¿Y qué apriorismo?

R. — De un apriorismo que rebosa en herejías.

P. — ¿Y no causan lástima semejantes historiadores?

R. — Sí, causan verdaderamente lástima estos hombres, de los que el Apóstol diría: Desvaneciéronse en sus pensamientos..., pues, jactándose de sabios, han resultado necios[19].

P. — Pero si por un lado causan lástima esos historiadores modernistas, ¿no excitan por otro justamente nuestra indignación?

R. — Sí, excitan la bilis cuando recriminan a la Iglesia de mezclar y barajar los documentos en forma tal que hablen en su favor.

P. — ¿Qué sentimiento los impele a recriminar a la Iglesia de mezclar y barajar los documentos?

R. — Esto es, achacan a la Iglesia aquello mismo de que abiertamente su conciencia les reprueba.

§ IV. — Crítica textual

P. — Si el historiador reparte y dispone los documentos arbitrariamente, por edades, según lo exige la supuesta ley de la evolución, ¿qué se sigue relativamente a los Libros Sagrados?

R. — De la dicha partición y disposición de los documentos por edades, espontáneamente se sigue que no pueden atribuirse los Libros Sagrados a los autores a quienes realmente se atribuyen.

P. — Ante esa consecuencia ¿no se arredran los historiadores modernistas?

R. — Los modernistas no vacilan en asegurar que esos mismos libros, y en especial el Pentateuco y los tres primeros Evangelios, de una breve narración que en sus principios eran, han ido poco a poco creciendo con nuevas adiciones o interpolaciones hechas a modo de interpretación, ya teológica, ya alegórica, ó bien que sirvieron tan sólo para unir entre sí las diversas partes.

P. — ¿Con qué derecho se acogen, para explicar la formación de los Libros Sagrados, a la hipótesis de adiciones sucesivas hechas a una narración breve en sus principios?

R. — Para decirlo con más brevedad y claridad, es necesario admitir la *evolución vital* de los Libros Sagrados, que se origina del desenvolvimiento de la fe y que a él corresponde.

P. — Pero ¿dónde encuentran huellas de esa supuesta *evolución vital?*

R. — Las huellas de esa evolución, añaden, son tan manifiestas, que casi se puede escribir su historia.

P. — ¿Intentaron escribir esa historia de la evolución vital que, en su sentir, gobernó las adiciones sucesivas hechas a los Libros Sagrados?

R. — Aun la escriben en realidad con tal desenfado, que uno se figuraría que ellos han visto a cada uno de los escritores que en las diversas edades trabajaron en la ampliación de los Libros Sagrados.

P. — Y ¿de qué se valen para confirmar esa historia de la formación del texto sagrado?

R. — Para confirmarlo se valen de la crítica que denominan *textual, y* se esfuerzan en persuadir que este o el otro hecho ó dicho no está en su lugar, y traen otras razones por el estilo.

P. — ¿Qué hemos de pensar al ver esa osada confianza con que proceden los modernistas para explicar la formación de nuestros Libros Sagrados?

R. — Parece, en verdad, que se han formado como ciertos modelos de narración o discursos, por los que juzgan indudablemente qué es lo que está en su lugar propio y qué es lo que está en lugar ajeno.

P. — ¿ Y son acaso cándidos y jactanciosos hasta punto de decirnos lo aptos que son ellos para ese género de crítica?

R. — Por este camino, quiénes puedan ser aptos para fallar, aprécielo el que quiéra. Sin embargo, quien les oiga hablar de sus trabajos sobre los Libros Sagrados, en los que les es dado descubrir tantas incongruencias, creerá que casi ningún hombre antes de ellos los ha. hojeado, y que ni una muchedumbre casi infinita de doctores, muy superiores a ellos en ingenio, erudición y santidad de vida, los ha escudriñado en todos sus sentidos.

P. — ¿Qué conducta del todo diferente no observaron, respecto de los Libros Sagrados, los antiguos Doctores infinitamente superiores a los modernistas?

R.— Estos sapientísimos Doctores tan lejos estuvieron de censurar en nada las Sagradas Escrituras, que cuanto más ínfimamente las estudiaban, mayores gracias daban a Dios porque así se dignó hablar con los hombres.

P. — ¿Cómo explican irónicamente los modernistas respeto que los antiguos Doctores tuvieron a los Libros Sagrados?

R. — ¡Ay —dicen—, que nuestros Doctores no estudiaron los Libros Sagrados con los auxilios con que los estudian, los modernistas!

P. — ¿Y cuáles son, en suma, esos auxilios que

no tuvieron dos antiguos Doctores y de que disfrutan los modernistas?

R.— No tuvieron por maestra y guía a la filosofía que reconoce su origen en la negación de Dios, ni se eligieron a sí mismos por norma de criterio.

§ V. — Conclusión

P. — ¿Cuál es, en resumen, el método de los modernistas en la cuestión histórica?

R. — Ya nos parece que está patente cuál es el método de los modernistas en la cuestión histórica. Precede el filósofo; sigue el historiador; vienen detrás, por orden, la crítica interna y la textual.

P. — Ya que cierta filosofía forma la base de ese método histórico de los modernistas y es como su primera causa, ¿qué calificativos podemos dar con derecho a esa crítica histórica?

R. — Porque es propio de la primera causa comunicar su virtud con las siguientes, síguese evidentemente que semejante crítica no es una crítica cualquiera, sino que con razón se llama *agnóstica, inmanente, evolucionista.*

P. — ¿Puede uno, por consiguiente, usar de esa crítica sin menoscabo de la fe?

R. — De ahí se colige que el que la profesa y usa, profesa los errores implícitos de ella y contradice a la doctrina católica.

P. — Siendo eso así, ¿no hay algo que podría sorprendernos?

R. — Podría sorprender en gran manera que entre católicos prevaleciera este linaje de crítica.

P. — ¿Por qué, pues, ciertos católicos llegan a atribuir tanto valor a una crítica contraria a su fe?

R. — Esto se explica por una doble causa: la alianza, en primer lugar, que une estrechamente a los historiadores y críticos de este jaez por encima de la variedad de patria y pugna de religiones; además, la grandísima audacia.

P. — ¿No se sostienen mutuamente los modernistas de todas las naciones?

R. — Sí, todos unánimemente elogian y atribuyen al progreso científico lo que cualquiera de ellos profiere.

P. — ¿Cómo proceden contra los que quieren examinar su doctrina?

R. — Todos arremeten contra el que quiere examinar por sí el nuevo portento.

P. — En conclusión, ¿cuál es su táctica para con aquellos que defienden o atacan tal o cual de sus novedades?

R. — Acusan de ignorancia al que lo niega, mientras que aplauden al que lo abraza y defiende.

P. — ¿No alucina a algunos esa táctica de los modernistas?

R. — Por esto muchos se alucinan, que, si considerasen mejor el negocio, se horrorizarían.

P. — ¿Qué resultado han dado la osadía di los modernistas y la ligereza imprudente de los que se dejaron dominar por ellos?

R. — A favor del poderoso dominio de los que yerran y del incauto asentimiento de ánimos ligeros, se ha creado una como corrompida atmósfera que todo lo penetra, difundiendo su pestilencia. — Mas, pasemos al apologista.

CAPITULO SEXTO

El modernista apologetasta

§ I. — Principios y fuentes

P. — El apologetasta, entre los modernistas, ¿depende también del filosofo y por qué titulo?

R. — También éste, entre los modernistas, depende del filósofo por dos títulos. *Indirectamente,* ante todo, tomando por materia la historia escrita según la norma, como ya vimos, del filósofo; *directamente,* luego, apropiándose los dogmas y criterio de aquél.

P. — ¿Qué manda, por consiguiente, la escuela modernista respecto de la nueva apología?

R. — De aquí el vulgar precepto en la escuela modernista, que la nueva apología debe dirimir las controversias de religión por medio de investigaciones históricas y psicológicas.

P. — Y los apologetastas modernistas ¿no sacrifican por ventura los libros recibidos comúnmente en la Iglesia en aras del racionalismo?

R. — Sí, los apologetastas modernistas emprenden su trabajo avisando a los racionalistas que ellos defienden la religión, no con los Libros Sagrados ó con historias usadas vulgarmente en la Iglesia que estén escritas por el método antiguo, sino con la historia *real,*

compuesta según los preceptos y métodos modernos.

P. — ¿Pero tal vez hablarán así como para argüir *ad hominem*, y no por convicción personal?

R. — Y eso lo dicen, no cual si arguyesen *ad hominem,* sino porque sienten en realidad que sólo en tal historia se refiere la verdad.

P. — ¿No necesitan los modernistas católicos asegurar su sinceridad a los racionalistas?

R. — De asegurar su sinceridad al escribir, no se cuidan; son ya conocidos entre los racionalistas y alabados también como soldados que militan bajo una misma bandera.

P. — ¿No horrorizan a los modernistas esas alabanzas que les tributan los racionalistas?

R. — No; de esas alabanzas, que el verdadero católico rechazaría, se congratulan ellos y las oponen a las reprensiones de la Iglesia.

§ II. — Aplicación del agnosticismo

P. — Pero veamos ya cómo uno de ellos compone la apología, y decidme, ¿qué fin se propone?

R. — El fin que se propone alcanzar es este: llevar al hombre que todavía carece de fe, a conseguir la *experiencia* acerca de la religión católica.

P. — ¿Por qué tienen tanto empeño en producir esa experiencia en el que todavía carece de fe?

R. — Porque esa experiencia es, conforme a los principios de los modernistas, el único fundamento de la fe.

P. — ¿Cómo se llega a esa experiencia personal acerca de la religión católica?

R. — Dos caminos se ofrecen para esto: uno *objetivo, subjetivo* el otro.

P. — ¿De dónde brota el primero, o el camino objetivo?

R. — El primero brota del agnosticismo.

P. — ¿Qué pretende demostrar ese primer camino?

R. — Tiende a demostrar que hay en la religión, principalmente en la católica, tal virtud vital, que persuade a cualquier psicólogo, y lo mismo al historiador de sano juicio, que en su historia se oculta algo *desconocido.*

P. — Para eso ¿qué urge probar primero?

R. — A este fin, urge probar que la actual religión católica es absolutamente la misma que Cristo fundó, o no otra cosa que el progresivo desarrollo del germen introducido por Cristo.

P. — Pero si Cristo no trajo al mundo sino el germen de la religión católica, ¿qué han de hacer los modernistas respecto de ese germen?

R. — En primer lugar deben señalar qué germen sea ese.

P. — ¿Con qué fórmula pretenden significarlo?

R. — Pretenden significarlo mediante la fórmula siguiente: Cristo anunció el advenimiento del reino de Dios, que en breve se establecería y del que Él sería el Mesías, esto es, el ejecutor dado del cielo y el ordenador.

P. — Determinado asi ese germen ¿qué se ha de mostrar luego, según los apologistas modernistas?

R. — Tras esto se ha de mostrar de qué suerte dicho germen, siempre *inmanente* en la religión católica y *permanente* insensiblemente y según la historia, se desenvolvió y adaptó a las circunstancias sucesivas, tomando de éstas para sí *vitalmente* lo que de las formas doctrinales, cultuales, eclesiásticas, le era útil; venciendo al mismo tiempo los impedimentos, sí alguno salía al paso, desbaratando a los enemigos y sobreviviendo a todo género de persecuciones y luchas.

P. — Considerando ese conjunto de hechos ¿a qué conclusión tenemos que ir a parar, según pretenden los modernistas?

R. — Después que todo esto, impedimentos, adversarios, persecuciones y luchas, lo mismo que la vida, fecundidad de la Iglesia y otras cosas á este tentar se hayan demostrado, de suerte que aunque en la historia de la Iglesia

aparezcan incólumes las leyes de la evolución, no bastan con todo á explicar plenamente la misma historia, se presentará delante y ofrecerá de su voluntad lo *incógnito*.

P. — ¿De qué vicio radical adolecen todos esos razonamientos?

R. — En todo este raciocinio no advierten una cosa, que la determinación del germen primitivo únicamente se debe al *apriorismo* del filósofo agnóstico y evolucionista, y que la definición que dan del mismo germen es gratuita y creada según conviene a sus propósitos.

§ III. — Aplicación de los principios apologéticos

P. — En los hechos que aducen para demostrar la religión católica ¿hallan acaso los apologistas modernistas tan sólo cosas dignas de admiración?

R. — Estos nuevos apologistas, al paso que trabajan por afirmar y persuadir la religión católica con las argumentaciones referidas, aceptan y conceden de buena gana haber en ella muchas cosas que pueden ofender los ánimos.

P. — ¿El dogma por lo menos quedará para ellos sin tacha?

R. — No, pues aun llegan a decir públicamente con cierta mal disimulada delectación, que también en materia dogmática se hallan errores

y contradicciones.

P. — Decís que pretenden haber hallado errores y contradicciones en materia dogmática y que lo publican con delectación; pero a lo menos ¿rechazarán esos errores con indignación?

R. — Ni por asomo; añaden que estas cosas, no sólo admiten excusa, sino que se profirieron justa y legítimamente; afirmación que no puede menos de excitar el asombro.

P. — ¿Hallan también errores los modernistas en los Libros Sagrados?

R. — También, según ellos, hay en los Libros Sagrados muchas cosas científica o históricamente viciadas de error.

P. — Después de haber comprobado que hay en la Biblia cosas científica o históricamente viciadas de error, ¿cómo tratan de excusar los Libros Sagrados?

R. — Excusan los Libros Sagrados diciendo que allí no se trata de ciencia o de historia, sino sólo de la religión y de las costumbres. Las ciencias y la historia son allí a manera de envoltura con que se cubren las experiencias religiosas y morales para difundirlas más fácilmente entre el vulgo, el cual,, como no las entendería de otra suerte, no sacaría utilidad, sino daño, de otra más perfecta ciencia ó historia.

P. — ¿Qué más excusa aducen para justificar los errores que pretenden haber comprobado en los

Libros Sagrados?

R. — Por lo demás, agregan, los Libros Sagrados, como por su naturaleza son religiosos, gozan necesariamente de vida; mas la vida tiene, también, su verdad y su lógica, distintas ciertamente de la verdad y lógica racional, y aun de un orden enteramente diverso; es a saber: la verdad de adaptación y proporción, así *al medio* (como ellos hablan) en que se vive, como al fin por el cual se vive.

P. — Pero ¿no los lleva eso a decir que los errores vienen a ser verdaderos y legítimos si corresponden a necesidades de adaptación vital?

R. — Finalmente, se adelantan hasta aseverar sin. ninguna atenuación, que todo lo que se explica por la vida es verdadero y legítimo.

P. — ¿Podemos admitir semejante legitimación del error en nuestros Libros Sagrados?

R. — Nosotros, ciertamente, para quienes la verdad no es más que una, y que consideramos que los Libros Sagrados como *escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor*[20], aseguramos que esto es lo mismo que atribuir a Dios una mentira de utilidad u oficiosa; y aseveramos con las palabras de San Agustín: «que una vez admitida en tan grande alteza de autoridad alguna mentira oficiosa, no quedará ninguna partícula de aquellos libros que, conforme a la misma perniciosísima regla, no pueda referirse a mentira del autor, guiado

por algún designio o finalidad, tan luego como se le antojare a alguno, ya sea difícil para las costumbres o increíble para la fe»[21]. De donde se seguirá, lo añade el mismo santo Doctor, *que en aquellas* (es a saber, en las Escrituras) *cada cual creerá lo que quiera y dejará de creer lo que no quiera.*

P. — ¿Detienen a los apologetastas modernistas esas condenaciones de la Iglesia?

R. — No, los apologetastas modernistas prosiguen animosos.

P. — ¿Qué más enormidad añaden relativamente a los Libros Sagrados?

R. — Conceden, además, que en los Sagrados Libros ocurren a veces, para probar alguna doctrina, raciocinios que no se rigen por ningún fundamento racional, cuales son los que se apoyan en las profecías.

P. — Pero ¿podrán también probar o justificar esos errores?

R. — Defienden también éstos como ciertos artificios oratorios, que están legitimados por la vida.

P. — ¿Qué más?

R. — Conceden, y aun afirman, que el mismo Cristo erró manifiestamente al indicar el tiempo del advenimiento del reino de Dios.

P. — ¡Se atreven a decir que Cristo se equivocó! Mas ¿no es eso el colmo de la impudencia?

R. — No, reponen ellos, esto no debe maravillar a nadie, pues también Él estaba sujeto a las leyes de la vida.

P. — He aquí, pues, a Cristo nuestro Señor convencido de error. ¿Qué suerte puede caber, después de esto, a los dogmas de la Iglesia?

R. — Pululan también en éstos patentes antinomias.

P. — ¿Cómo pretenden los modernistas justificar en el dogma esas patentes antinomias?

R. — Fuera de que la lógica vital las admire, no contradicen a la verdad simbólica; como quiera que se trata en ellos del Infinito, el cual tiene infinitos respectos.

P. — Pero ¿no se avergüenzan los modernistas de justificar así las contradicciones?

R. — Muy al contrario, todas estas cosas las aprueban y defienden, de suerte que no dudan profesar no poderse atribuir al Infinito honor más excelente que el afirmar de El cosas contradictorias.

P. — ¿Qué hemos de pensar de semejantes demasías?

R. — Admitida la contradicción, ¿qué habrá que no pueda legitimarse?

§ IV. — Aplicación de la inmanencia

P. — Acabamos de ver por qué camino objetivo esperan los modernistas disponer a la fe al que todavía no cree; ¿no hay otro camino y no aducen otros argumentos?

R. — El que todavía no cree, no sólo puede disponerse a la fe con argumentos *objetivos,* sino también con los *subjetivos.*

P. — ¿Sobre qué doctrina filosófica apoyan los modernistas esos argumentos subjetivos?

R. — A ese fin los apologistas modernistas vuelven a la doctrina de la *inmanencia,* es a saber: procurando persuadir al hombre de que en él mismo, y en los más escondidos senos de su naturaleza y de su vida, se oculta cierto deseo y exigencia de alguna religión.

P. — ¿Es acaso de una religión cualquiera ese deseo y exigencia que los modernistas creen hallar en nosotros?

R. — No es de una religión cualquiera, sino de tal absolutamente cual es la católica.

P. — ¿Cómo pretenden por la doctrina de la inmanencia descubrir en nosotros el deseo y exigencia de una religión sobrenatural como la religión católica?

R. — Esta, dicen, *la reclama* enteramente el perfecto desenvolvimiento de la vida.

P. — ¿De qué nos hemos de lamentar aquí con el Padre Santo?

R. — En este lugar conviene que nos lamentemos de nuevo grandemente de que no falten, entre los católicos, algunos que, si bien rechazan la doctrina de la inmanencia como doctrina, la emplean, no obstante, para la apologética.

P. — ¿Atenúan el método de la inmanencia esos apologistas católicos y quieren hallar en el hombre otra cosa fuera de cierta conveniencia para el orden sobrenatural?

R. — Emplean el método de la inmanencia tan sin cautela, que parecen admitir en la naturaleza humana, no sólo capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural, lo cual los apologistas católicos lo demostraron siempre, añadiendo las oportunas salvedades, sino una legítima y propiamente dicha exigencia.

P. — ¿Son modernistas según toda la fuerza del vocablo esos apologistas?

R. — Para decir verdad, esta exigencia de la religión católica sólo la introducen los modernistas que quieren pasar por más templados.

P. — ¡Templados! ¿Qué más pueden decir, pues, los otros?

R. — Los que pueden llamarse *integralistas* pretenden demostrar al hombre que todavía no cree que está oculto en él el mismo germen que

Cristo tuvo en su conciencia, y por él se transmite a los hombres.

P. — ¿Qué hemos de pensar del método apologético modernista, que sumariamente dejamos descrito?

R. — Que conviene del todo con las doctrinas mismas.

P. — ¿Para qué vale?

R. — Es apto, no para edificar, sino para destruir; no para hacer católicos, sino para arrastrar a los mismos católicos a la herejía, y aun a la destrucción total de cualquiera religión.

CAPITULO SÉPTIMO

El modernista reformador

P. — ¿Qué resta decir para caracterizar cumplidamente al modernista?

R. — Resta añadir algunas breves reflexiones acerca del modernista en cuanto reformador.

P. — Por lo expuesto ¿no podemos ya conjeturar en los modernistas un vehemente prurito de innovaciones?

R. — Ya cuanto hasta aquí hemos dicho manifiesta de cuán vehemente prurito de novedades están animados tales hombres.

P. — ¿Qué tiene por objeto ese prurito?

R. — Este prurito se refiere naturalmente a todas las cosas que entre los católicos existen.

P. — ¿Qué reforma reclaman en primer término los modernistas?

R. — Quieren introducir novedades en la filosofía, principalmente en los seminarios eclesiásticos.

P. — ¿Qué clase de reforma piden para la filosofía, particularmente en los seminarios?

R. — Dicen que, relegada la filosofía de los escolásticos a la historia de la filosofía, como uno de tantos sistemas ha tiempo envejecidos, se

enseñe a los jóvenes la filosofía moderna.

P. — ¿Por qué quieren que se enseñe la filosofía moderna en los seminarios?

R. — Porque la consideran como la única verdadera y en conformidad con nuestra época.

P. — Después de esa reforma de la filosofía, ¿qué más reforma piden?

R. — Quieren renovar la teología.

P. — ¿Qué clase de reforma piden para la teología?

R. — Quieren que, la que llamamos racional, tome por fundamento la filosofía moderna, y exigen principalmente que la teología positiva estribe en la historia de los dogmas.

P. — Y en la historia ¿qué pretenden reformar?

R. — Reclaman también que la historia se escriba y enseñe conforme a su método y á las modernas prescripciones.

P. — ¿Qué reforma piden en los dogmas?

R. — Ordenan que los dogmas y su evolución se pongan en armonía con la ciencia y con la historia.

P. — ¿Y en el catecismo?

R. — Por lo que se refiere a la catequesis, solicitan que, en los libros para el catecismo, no

se consignen otros dogmas sino los que hubieren sido reformados y sean acomodados al alcance del vulgo.

P. — ¿Y en el culto?

R. — Acerca del sagrado culto dicen que hay que disminuir las devociones exteriores y prohibir su aumento.

P. — ¿No son indulgentes algunos modernistas acerca de las ceremonias del culto?

R. — Otros, más inclinados al simbolismo, se muestran indulgentes en esta materia.

P. — ¿Qué innovaciones más graves reclaman los modernistas en el régimen eclesiástico?

R. — Andan clamando que el régimen de la Iglesia se ha de reformar en todos conceptos, pero principalmente en el disciplinar y dogmático; y, por tanto, se ha de armonizar interior y exterior mente con lo que llaman conciencia moderna, que propende a la democracia con todo su peso; por lo cual débese conceder al clero inferior y a los mismos legos cierta intervención en el gobierno, y se ha de repartir la autoridad, demasiado recogida y condensada en el centro.

P. — ¿Qué más piden?

R. — Las Congregaciones romanas que presiden a los negocios eclesiásticos, quieren asimismo que se transformen, y principalmente las del

Santo Oficio y del *Indice.*

P. — ¿Qué reforma quieren en el ejercicio de la autoridad eclesiástica en cuestiones políticas y sociales?

R. — Pretenden asimismo que se debe variar la acción del gobierno eclesiástico en los negocios políticos y sociales, desterrándolo por una parte de las disposiciones civiles, al paso que por otra le obligan a acomodarse a ellas para empaparlas de su espíritu.

P. — ¿Y en la moral?

R. — En la parte moral se apropian aquella sentencia de los americanistas: que las virtudes activas han de ser antepuestas a las pasivas, promoviendo con el ejercicio las primeras antes que las segundas.

P. — ¿Qué piden al clero?

R. — Piden que el clero se componga de suerte que muestre la antigua humildad y pobreza, y que en sus ideas y acciones se conforme con los preceptos del modernismo.

P. — Puesto que quieren en el clero tantas virtudes, ¿ensalzan el sacro celibato?

R. — Hay algunos que, ateniéndose de bonísimas gana a los maestros protestantes, desean que se suprima en el sacerdocio el celibato sagrado.

P. — A vista de todas esas reformas reclamadas

por los modernistas, ¿qué se le ocurrirá a uno naturalmente preguntar?

R. — ¿Qué queda, pues, intacto en la Iglesia que no deba ser reformado por ellos y conforme a sus opiniones?

CAPITULO OCTAVO

Crítica del sistema modernista - Reunión de todas las herejías, camino para el ateísmo

P. — ¿Por qué se ha hecho tan prolija exposición de las doctrinas modernistas?

R. — En toda esta exposición de la doctrina de los modernistas, pensará por ventura alguno que nos hemos detenido demasiado; pero era de todo punto necesario.

P. — ¿Por qué era necesaria esa larga exposición?

R. — Para que no nos recusaran, como suelen, tachándonos de ignorantes de sus cosas.

P. — ¿Y por qué motivo más?

R. — Para que sea manifiesto que, cuando tratamos del modernismo, no hablamos de doctrinas vagas y sin ningún vínculo de unión entre sí, sino de un cuerpo definido y compacto, en el cual, si se admite una cosa de él, siguen las demás por necesaria consecuencia.

P. — ¿Y ese doble motivo no explica acaso la forma casi didáctica que hemos empleado en la exposición del modernismo?

R. — Por eso hemos procedido de un modo casi didáctico, sin rehusar algunas veces los vocablos

bárbaros de que usan los modernistas.

P. — ¿Cómo puede definirse en una palabra el sistema modernista?

R. — Ahora bien: abarcando como de una mirada la totalidad de este sistema, ninguno se maravillará si lo definimos afirmando que es un agregado de todas las herejías.

P. — ¿Por qué definís el modernismo agregado de todas las herejías?

R. — Si alguien se hubiera propuesto reunir en uno el jugo y como la esencia de cuantos errores existieron contra la fe, nunca podría obtenerlo más perfectamente de lo que lo han hecho los modernistas.

P. — ¿Basta decir que los modernistas, con el cúmulo de sus errores, destruyen la religión católica?

R. — No; antes bien, han ido éstos tanto más allá, que no sólo han destruido la religión católica sino, como ya hemos indicado, absolutamente toda, religión.

P. — Pues, entonces, ¿los racionalistas miraran bien a los modernistas?

R. — De aquí los aplausos de los racionalistas de aquí que, aquéllos entre éstos que hablan más libre y abiertamente, se feliciten de haber hallado en los modernistas los auxiliares más eficaces.»

P. — Mostradnos cómo los modernistas son los auxiliares más eficaces de los racionalistas.

R. — Para esto volvamos un momento a aquella perniciosísima doctrina del *agnosticismo.*

P. — Cerrado por el agnosticismo todo camino hacia Dios, ¿cómo, pues, pretenden ir hacia Dios los modernistas?

R. — La doctrina del agnosticismo, por parte del entendimiento, cierra al hombre todo camino hacia Dios, al mismo tiempo que imagina abrírselo más apto por parte de cierto sentimiento del ánimo y de la acción.

P. — ¿Intentan eso con razón?

R. — No, y ¿quién no ve cuán absurdamente?

P. — ¿Por qué?

R. — Pues el sentimiento del ánimo responde a la impresión de las cosas que nos proponen el entendimiento ó los sentidos externos.

P. — Ya que, para ir hacia Dios, el sentimiento es guiado por el entendimiento ó por los sentidos, ¿qué sucederá fatalmente si los modernistas le quitan el entendimiento como guía?

R. — Suprimid el entendimiento, y el hombre se irá tras los sentidos exteriores con inclinación mayor aún que la que ya le arrastra.

P. — Eso de ir hacia Dios por el sentimiento

agnóstico ¿no lo intentan absurdamente desde otro punto de vista?

R. — Sí, absurdamente por otra parte; pues cualesquiera fantasías acerca del sentimiento religioso no destruirán el sentido común; y este sentido común nos enseña que cualquiera perturbación ó conmoción del ánimo, no sólo no nos sirve de ayuda para investigar la verdad, sino más bien de obstáculo.

P. — ¿De qué verdad habláis, para cuya investigación decís que sirve de obstáculo la perturbación ó conmoción del ánimo?

R. — De la verdad, cual es en sí.

P. — ¿No hay un simulacro de verdad cuya investigación favorecen las conmociones del ánimo, y qué hemos de pensar de ella?

R. — Aquella otra verdad *subjetiva,* fruto del sentimiento interno y de la acción, si es útil para formar juegos de palabras, no aprovecha gran cosa al hombre, al cual interesa principalmente saber si hay ó no fuera de él un Dios en cuyas manos debe un día caer.

P. — Con el agnosticismo como punto de partida, el sentimiento religioso no tiene base; para darle una ¿qué añaden los modernistas?

R. — Sólo añaden al sentimiento, como auxiliar en empresa tan ardua, *la experiencia.*

P. — Pero ¿de qué puede servirle?

R. — No para otra cosa sino para aumentar su vehemencia, de la cual se origina, en el mismo grado, una más firme persuasión de la verdad del objeto. Mas estas dos cosas no consiguen, a la verdad, que aquel sentimiento del ánimo deje de ser sentimiento, ni cambian su naturaleza, siempre expuesta a engaños, mientras no se rija por el entendimiento; antes bien, la confirman y ayudan: pues el sentimiento, cuanto más intenso es, tanto más ofrece sus cualidades propias.

P. — En esa materia del sentimiento religioso y de la experiencia que en él se contiene, ¿no es necesaria mucha prudencia y doctrina?

R. — Como tratemos aquí del sentimiento religioso, y de la experiencia que en él se contiene, sabéis bien cuánta prudencia sea necesaria en esta materia, y al propio tiempo, cuánta doctrina para regir a la misma prudencia. Lo sabéis por el trato de las almas, principalmente de algunas de aquellas en las cuales domina el sentimiento; lo sabéis por el uso de los libros que tratan de ascética.

P. — Pero esos libros ascéticos ¿son acaso buenos guías en esas materias?

R. — Aunque ninguna estimación merecen a los modernistas, contienen, no obstante, una doctrina mucho más sólida, y muestran una sagacidad de observación mucho más sutil de la que ellos se atribuyen.

P. — *¿Hacéis, pues, muy poco caso de las*

experiencias religiosas modernistas?

R. — A la verdad, nos parece locura, o, por lo menos, extremada imprudencia, tener por verdaderas, sin ninguna investigación, experiencias íntimas del género de las que propalan los modernistas.

P. — ¿Cómo se puede, de paso, argüir *ad hominem* contra los modernistas y volver contra ellos la prueba que pretenden deducir de la experiencia religiosa?

R. — Se puede argüir de esta manera: si es tan grande la fuerza y firmeza de estas experiencias, ¿por qué no se atribuye alguna semejante a la experiencia que aseguran tener muchos millares de católicos acerca de lo errado del camino por donde los modernistas andan? Por ventura ¿sólo ésta sería falsa y engañosa?

P. — Reasumiendo el hilo del razonamiento, ¿qué opina la mayoría de los hombres acerca de ese sentimiento y de esa experiencia?

R. — La inmensa mayoría de los hombres profesan y profesaron siempre firmemente que no se logra jamás el conocimiento de Dios con sólo el sentimiento y la experiencia, sin ninguna guía ni luz de la razón.

P. — ¿Qué resta, pues?

R. — Sólo resta otra vez recaer en el ateísmo y en la negación de toda religión.

P. — Si la doctrina de los modernistas lleva al ateísmo, ¿no podrán prometerse mejor resultado de su doctrina del simbolismo?

R. — No tienen por qué prometerse los modernistas mejores resultados de la doctrina del *simbolismo* que profesan. Pues si, como dicen, cualesquiera elementos intelectuales no son otra cosa sino símbolos de Dios, ¿por qué no será también símbolo el mismo nombre de Dios ó de la personalidad divina? Y si esto es así, podrá llegarse a dudar de la divina personalidad, y está patente el camino que conduce al panteísmo.

P. — Esa doctrina modernista del simbolismo ¿es por ventura la única que conduce al panteísmo?

R. — No es la única, al mismo término, es a saber: a un puro y descarnado panteísmo conduce aquella otra teoría de la *inmanencia divina.*

P. — Mostradnos esa consecuencia con un argumento incontrastable.

R. — Preguntamos: aquella inmanencia, ¿distingue a Dios del hombre, o no? Si le distingue, ¿en qué se diferencia entonces de la doctrina católica, o por qué rechazan la doctrina de la revelación externa? Mas si no le distingue, ya tenemos el panteísmo. Pero esta inmanencia de los modernistas pretende y admite que todo fenómeno de conciencia procede del hombre en cuanto hombre. Luego entonces, por legítimo raciocinio se deduce de ahí que Dios es una

misma cosa con el hombre; de donde se sigue el panteísmo.

P. — ¿No hay alguna otra doctrina modernista que permita sacar esa misma consecuencia panteística ?

R. — Sí, la distinción que proclaman entre la ciencia y la fe.

P. — Mostrádnoslo con riguroso argumento.

R. — Ponen el objeto de la ciencia en la realidad de lo cognoscible, y el de la fe, por el contrario, en la de lo incognoscible. Pero la razón de que algo sea incognoscible no es otra que la total falta de proporción entre la materia de que se trata y el entendimiento» Mas es así que este defecto de proporción nunca podría suprimirse, ni aun en la doctrina de los modernistas. Luego lo incognoscible no sería menos, incognoscible para el creyente que para el filósofo, sin que haya medio de salir de ahí. Por donde, si profesare alguna religión, ésta mirará á una realidad incognoscible, la cual no vemos, en verdad, por qué no podría ser también el alma del mundo, como algunos racionalistas admiten.

P. — ¿Qué última conclusión podemos con derecho inferir?

R. — Por ahora baste lo dicho, para mostrar claramente por cuántos caminos la doctrina de los modernistas conduce al ateísmo y a suprimir toda religión.

P. — ¿Cuáles son los pasos de esa caída del entendimiento humano en la negación de toda religión?

R. — El error de los protestantes fue el primero que puso los pies en este camino; al cual sigue el error de los modernistas, y después de él vendrá inmediatamente el ateísmo.

SEGUNDA PARTE

CAUSAS DEL MODERNISMO

P. — ¿Qué será preciso hacer ahora para conocer mejor el modernismo y encontrar remedios más acomodados á tan grave mal?

R. — Para más íntimo conocimiento del modernismo, y para buscar mejor los remedios de tan gran daño, conviene ahora escudriñar algún tanto las causas de donde este mal recibe origen y alimento.

§ I. — Causas morales: curiosidad y soberbia

P. — ¿Cuál es la causa primera e inmediata del modernismo?

R. — No cabe dudar que la primera e inmediata causa hase de poner en el error del entendimiento.

P. — ¿De qué procede ese error del entendimiento, causa próxima del modernismo, y, por consiguiente, cuáles son las causas remotas del modernismo?

R. — Hallamos dos causas remotas: la curiosidad y la soberbia.

P. — ¿Es la curiosidad realmente causa de error?

R. — La curiosidad, si no se modera prudentemente, basta por sí sola para explicar cualesquiera errores; por lo cual, con razón, escribió Gregorio XVI, predecesor Nuestro[22]: «Es muy deplorable hasta qué punto vayan a parar los delirios de la razón humana, cuando uno está sediento de novedades, y, contra el aviso del Apóstol, se esfuerza por saber más de lo que conviene saber, imaginando, con excesiva confianza en sí mismo, que se debe buscar la verdad fuera de la Iglesia católica, en la cual se halla sin el más mínimo sedimento de error.

P. — ¿Qué mal tiene más fuerza que la curiosidad para cegar el alma y arrastrarla al error?

R. — Mucha mayor fuerza tiene, para obcecar el ánimo e inducirle al error, la soberbia.

P. — ¿La soberbia ha invadido, en verdad, la doctrina de los modernistas?

R. — Sí, la soberbia hallándose como en su propia casa en la doctrina del modernismo, saca de ella toda clase de pábulo y se reviste de todas las formas.

P. — Describidnos esas variadas formas de la soberbia modernista.

R. — Por la soberbia conciben de sí tan atrevida confianza, que vienen a tenerse y proponerse a sí mismos como norma de todos los demás. Por la

soberbia se glorían vanísimamente, como si fueran los únicos poseedores de la ciencia, y dicen, orgullosos e hinchados: *No somos como los demás hombres;* y para no ser comparados con los otros, abrazan y sueñan todo género de novedades, por muy absurdas que sean. Por soberbia desechan toda sujeción y pretenden que la autoridad se acomode a su libertad. Por soberbia, olvidándose de sí mismos, discurren solamente acerca de la reformación de los demás, sin tener reverencia alguna a los superiores, ni aun a la potestad suprema.

P.— ¿No hay, pues, causa más verdadera del modernismo que la soberbia?

R. — En verdad no hay camino más corto y expedito para el modernismo que la soberbia.

P. — ¿Llegará, pues, a ser fatalmente modernista un católico orgulloso, sea lego ó sacerdote?

R. — Si algún católico, sea lego ó sacerdote, olvidado del precepto de la vida cristiana que nos manda negarnos a nosotros mismos si queremos seguir a Cristo, no destierra de su corazón la soberbia, éste, ciertamente, se hallará dispuesto, como el que más, a abrazar los errores de los modernistas.

P. — Por tanto, ¿qué obligación tienen los obispos para con esos sacerdotes soberbios?

R. — Por lo cual conviene que tengáis por vuestra primera obligación el resistir a tales hombres soberbios, ocupándolos en los oficios

más obscuros e insignificantes, para que sean tanto más humillados, cuanto más alto pretenden elevarse, y para que, colocados en lugar inferior, tengan menos facultad para dañar.

P. — ¿No tienen los rectores de seminarios la obligación de rechazar del sacerdocio a los seminaristas de carácter soberbio?

R. — Además, ya vosotros mismos personalmente, ya por los rectores de los seminarios, examinad diligentemente a los alumnos del sagrado clero; y si hallareis algunos de espíritu soberbio, alejadlos con la mayor energía del sacerdocio.

P. — ¿Hase cumplido suficientemente hasta hoy con esa obligación de alejar del sacerdocio a los soberbios?

R. — ¡Ojalá se hubiese hecho siempre con la vigilancia y constancia que era menester!

§ II. — Causas intelectuales

P. — Después de esas dos causas morales, curiosidad y soberbia, ¿cuál es la principal causa intelectual del modernismo?

R. — Si de las causas morales pasamos a las que proceden de la inteligencia, se nos ofrece primero y principalmente la ignorancia.

P. — ¡Ignorantes los modernistas! ¿será eso verdad cuando, por el contrario, ellos se creen

tan sabios?

R. — Sí, es verdad; pues todos los modernistas, sin excepción, que quieren ser y pasar por doctores en la Iglesia, aunque subliman con palabras grandilocuentes la filosofía moderna y desprecian la escolástica, no abrazaron la primera (deslumbrados por sus aparatosos artificios) sino porque su completa ignorancia de la segunda los privó de los argumentos necesarios para distinguir la confusión de las ideas y refutar los sofismas.

P. — ¿Dio, pues, origen al modernismo esa falsa filosofía moderna, que deslumbró a los modernistas, ignorantes de la escolástica?

R. — Sí, del consorcio de la falsa filosofía con la fe ha nacido el sistema de ellos, inficionado por tantos y tan grandes errores.

§ III. — Artificios de los modernistas para propagar sus errores

P. — *¿Propagan los modernistas con empeño su pernicioso sistema?*

R. — En cuya propagación ¡ojalá gastaran menos empeño y solicitud! Pero es tanta su diligencia, tan incansable su afán, que da verdadera grima ver consumirse para daño de la Iglesia tantas fuerzas que, bien empleadas, hubieran podido serle de gran provecho.

P. — En ese empeño por difundir su sistema ¿no

se valen de artes los modernistas?

R. — Sí, de dos artes se valen para engañar los ánimos.

P. — ¿Cuáles son esas dos artes?

R. — Procuran primero allanar los obstáculos que se oponen, y buscan luego diligentísimamente lo que les viene a cuento, e incúlcanlo solícita y pacientísimamente.

1.° medios negativos

P. — ¿Hay cosas que los modernistas consideran como obstáculos que han de removerse?

R. — Tres son, principalmente, las cosas que tienen por contrarias a sus conatos.

P. — ¿Cuáles son esos tres obstáculos que los modernistas se esfuerzan por remover?

R. — El método escolástico de filosofar, la autoridad y tradición de los Padres, el Magisterio eclesiástico.

P. — ¿Atacan los modernistas realmente esas tres cosas?

R. — Contra ellas dirigen sus más violentos ataques; por esto ridiculizan generalmente y desprecian la filosofía y teología escolásticas.

R. — Decidnos las dos causas que mueven a los modernistas a dirigir esos ataques a la filoso fia escolástica.

R. — Hacen esto por ignorancia o por miedo, o, lo que es más cierto, por ambas razones.

P. — *¿Va siempre unido el modernismo con el odio al método escolástico?*

R. — Es cosa averiguada que el deseo de novedades va siempre unido con el odio del método escolástico; y no hay otro más claro indicio de que uno empiece a inclinarse a la doctrina del modernismo, que el comenzar a aborrecer el método escolástico.

P. — Respecto de ese su odio a la filosofía escolástica, ¿qué grave advertencia podemos hacer a los modernistas?

R. — Recuerden los modernistas y sus favorecedores la condenación con que Pío IX estimó que debía reprobar la opinión de los que dicen[23]: El método y principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología, no conviene en manera alguna a las necesidades de nuestros tiempos y al progreso de las ciencias.

P. — En guerra abierta con la filosofía escolástica ¿qué hacen los modernistas contra el segundo obstáculo, que es, como dijimos, la tradición?

R. — Por lo que toca a la tradición, se esfuerzan astutamente por confundir su naturaleza y su fuerza, para destruir su peso y autoridad.

P. — ¿Cuál es la ley del Concilio de Nicea, que

los católicos han de venerar siempre, respecto a la tradición?

R. — Los católicos venerarán siempre la autoridad del Concilio II de Nicea, que condenó: «a aquellos que osan..., conformándose con los criminales herejes, despreciar las tradiciones eclesiásticas e inventar cualquiera novedad... o excogitar torcida o astutamente para desmoronar algo de las legítimas tradiciones de la Iglesia católica.

P. — ¿Cuál es, también tocante a la tradición, la profesión del cuarto Concilio Constantinopolitano?

R. — Estará en pie la profesión del Concilio Constantinopolitano IV: «Así, pues, profesamos conservar y guardar las reglas que la Santa, Católica y Apostólica Iglesia ha recibido, así de los santos y celebérrimos Apóstoles, como de los Concilios ortodoxos, tanto universales como particulares, como también de cualquier Padre inspirado por Dios y maestro de la Iglesia.»

P. — ¿No está inscrito también en la profesión de fe el respeto de la tradición?

R. — Los Pontífices romanos Pío IV y Pío IX decretaron que en la profesión de fe se añadiera también lo siguiente: «Admito y abrazo firmísimamente las tradiciones apostólicas y eclesiásticas y las demás observancias y constituciones de la misma Iglesia?

P. — Siendo como son tan poco respetuosos de la tradición ¿cómo tratan los modernistas a los santos Padres de la Iglesia?

R. — Ni más respetuosamente que de la tradición, sienten los modernistas de los santísimos Padres de la Iglesia.

P. — ¿Con qué temeridad hablan de los santos Padres?

R. — Con suma temeridad, los proponen públicamente como dignos, a la verdad, de toda veneración, pero sumamente ignorantes de la crítica y la historia, en términos que, si no fuera por la edad, en que vivieron, serían inexcusables.

P. — En guerra declarada contra la filosofía escolástica y la tradición ¿cuál es el tercer obstáculo que los modernistas se esfuerzan por remover?

R. — Finalmente, se esfuerzan con todo conato por menoscabar y debilitar la autoridad del mismo Magisterio eclesiástico.

P. — ¿Cómo proceden contra el Magisterio eclesiástico?

R. — Ya pervirtiendo sacrilegamente su origen, naturaleza y derechos, ya repitiendo osadamente las calumnias de los adversarios contra ella.

P. — Con relación a esa guerra de los modernistas contra el Magisterio eclesiástico ¿no

hay precedentes condenaciones que podrían aplicárseles?

R. — Conviene a la grey de los modernistas, lo que escribía con suma tristeza Nuestro predecesor: «Para hacer despreciable y odiosa a la mística Esposa de Cristo, que es verdadera luz, los hijos de las tinieblas acostumbraron atacarla en público con absurdas calumnias, y llamarla, cambiando la fuerza y razón de los nombres y de las cosas, amiga de la obscuridad, fautora de la ignorancia y enemiga de la luz y progreso de las ciencias[24].

P. — Si es tal el odio de los modernistas contra la Iglesia ¿cómo se portan para con los católicos que la. defienden?

R. — Siendo esto así, no es de maravillar que los modernistas embistan con extremada malevolencia y rencor a los varones católicos que luchan valerosamente por la Iglesia.

P. — ¿Y llega hasta la injuria esa malevolencia de los modernistas para con los católicos fieles a la Iglesia?

R. — No hay ningún género de injuria con que no los hieran.

P. — ¿Cuál es su acusación más usual contra los católicos fieles?

R. — A cada paso los acusan de ignorancia y de terquedad.

P. — Si el católico que defiende la Iglesia es un sabio ¿qué táctica emplean los modernistas respecto de él?

R. — Si temen la erudición y fuerza de sus refutaciones, procuran quitarles la eficacia oponiéndoles la conjuración del silencio.

P. — Ese modo de proceder de los modernistas ¿es siquiera atenuado por otro semejante empleado para con los suyos?

R. — La cual manera de proceder contra los católicos es tanto más odiosa, cuanto que al propio tiempo levantan sin ninguna moderación, con perpetuas alabanzas, a todos aquellos que con ellos consienten.

P. — ¿Cuál es particularmente su proceder con relación a los libros rebosantes de novedades, escritos por esos tales?

R. — Los libros de éstos, llenos por todas partes de novedades, recíbenlos con grande admiración y aplauso.

P. — ¿Por qué señal reconocen que un autor es más o menos sabio?

R. — Cuanto uno más atrevidamente destruye lo antiguo, rehúsa la tradición y el Magisterio eclesiástico, tanto le celebran por más sabio.

P. — Si algún modernista es condenado por la Iglesia ¿tendrán sus iguales la osadía de sostenerle?

R. — Finalmente, ¡cosa que pone horror a todos, los buenos!, si la Iglesia condena a alguno de ellos, no sólo se aúnan para alabarle pública y copiosísimamente, sino llegan a tributarle casi la veneración, de mártir de la verdad.

P. — ¿Cómo se dejan turbar los jóvenes por todo ese estrépito de los modernistas?

R. — Con todo ese estrépito, así de alabanzas como de vituperios, conmovidos y turbados los entendimientos de los jóvenes, por una parte para no ser tenidos por ignorantes, por otra para pasar por sabios, y estimulados interiormente por la curiosidad y la soberbia, acontece con frecuencia que se entregan al modernismo y se rinden a discreción.

P. — Pero ese modo de conquistar a los jóvenes para el modernismo, esto es, a fuerza de estrépito y audacia, ¿no pertenece ya a los artificios de conquista más arriba indicados?

R. — Sí; esto pertenece ya a los artificios con que expenden los modernistas sus mercancías.

2.º Medios positivos

P. — ¿Son celosos de multiplicar secuaces los modernistas?

R. — ¿Qué no maquinan para aumentar el número de sus secuaces?

P. — ¿Cuáles son sus principales medios de conquista?

R. — En los sagrados seminarios y en las universidades científicas andan a caza de las profesorías, las cuales convierten poco a poco en cátedras de pestilencia. Aunque sea encubiertamente, inculcan sus doctrinas predicándolas en los púlpitos de las iglesias; más abiertamente las emiten en los congresos y las introducen y subliman en las instituciones sociales. Con su nombre ó con el ajeno, publican libros, periódicos y revistas, y acontece que un mismo escritor use de varios nombres, para engañar a los incautos con la fingida muchedumbre de autores. En una palabra: en la acción, en las palabras, en la imprenta, no dejan nada por intentar, de suerte que parecen poseídos de frenesí.

P. — ¿Con qué resultado usan los modernistas de todos esos artificios?

R. — ¿Con qué resultado? ¡Lloramos a un gran número de jóvenes, que fueron ciertamente de grande esperanza y hubieran trabajado provechosamente en beneficio de la Iglesia, si no se hubiesen apartado del recto camino!

P. — ¿Qué ha de afligimos en muchos católicos que no son aún del todo modernistas?

R.— Nos son causa de dolor muchos más, que, aun cuando no hayan llegado a tal extremo, sin embargo, como inficionados de un aire corrompido, se acostumbraron a pensar, hablar y escribir con mayor laxitud de lo que a católicos conviene.

P. — De esos católicos que se dejan inficionar por el modernismo ¿los hay tan sólo entre los legos?

R. — Los hay en el número de los legos; los hay también entre los sacerdotes.

P. — Pero ¿es posible que los haya también en las Ordenes religiosas?

R. — ¡Cosa que no podía imaginarse!, no faltan aún en las mismas Ordenes religiosas.

P. — Esos católicos, legos, sacerdotes, religiosos, más o menos inficionados de modernismo, ¿cómo tratan los estudios bíblicos?

R. — Tratan los estudios bíblicos conforme a las reglas de los modernistas.

P. — ¿Cómo tratan la historia?

R. — Escriben historias donde, con el pretexto de declarar la verdad, sacan a luz diligentísimamente y con cierta manifiesta fruición todo lo que parece arrojar alguna mancha sobre la Iglesia.

P. — ¿Cómo se portan con relación a las sagradas tradiciones populares y a las sagradas reliquias recomendadas por su antigüedad?

R. — Movidos de cierto apriorismo, se esfuerzan por borrar de todas maneras las sagradas tradiciones populares; desprecian las sagradas reliquias recomendadas por su antigüedad.

P. — En resolución, ¿qué es lo que los arrastra a romper así con las antiguas tradiciones?

R. — Arrástralos el vano deseo de que el mundo hable de ellos; lo cual no piensan lograr, si dicen solamente las cosas que siempre y todos los demás dijeron.

P. — Pero esos católicos, más ó menos modernistas, ¿no tienen rectas intenciones al romper con las tradiciones antiguas?

R. — Entretanto, por ventura se persuaden que prestan un obsequio a Dios y a la Iglesia.

P. — Pero en realidad ¿qué hacen?

R. — En realidad perjudican gravísimamente, no sólo con su labor, sino por la intención que los guía, y porque prestan un auxilio útilísimo a las empresas de los modernistas.»

TERCERA PARTE

REMEDIOS

P. — ¿Qué hizo León XIII contra los errores de los modernistas?

R. — Nuestro predecesor, de feliz recordación, León XIII, procuró oponerse enérgicamente de palabra y por obra a este ejército de tan grandes errores que encubierta y descubiertamente nos acomete.

P. — ¿Fueron intimidados los modernistas por esas palabras y actos?

R. — Pero los modernistas, como ya hemos visto, no se intimidan fácilmente con tales armas; y afectando un sumo respeto y humildad, han torcido á sus opiniones las palabras del Pontífice Romano, y aplicado a otros cualesquiera sus actos; con lo cual, el mal se ha agravado de día en día.

P. — ¿Qué resolvió el Padre Santo Pio X?

R. — El Papa nos dice: «Así que hemos resuelto no admitir más largas dilaciones y acudir a más eficaces remedios.»

P. — ¿En qué términos apela a los obispos, a los pastores de almas, a los educadores y a los maestros y superiores de las familias religiosas?

R. — Os rogamos encarecidamente que no

sufráis que, en tan graves negocios, se eche de menos en lo más mínimo vuestra vigilancia, diligencia y fortaleza; y lo que os pedimos, y de vosotros esperamos, lo pedimos también y lo esperamos de los demás pastores de almas, de los educadores y maestros de la juventud clerical, y especialmente de los maestros superiores de las familias religiosas.

§ I. — Reglas relativas a los estudios

P. — ¿Cuál es él mandato del Sumo Pontífice referente a la filosofía?

R. — El Padre Santo nos dice: «En primer lugar, por lo que toca a los estudios, queremos, y definitivamente mandamos, que la filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados.»

P. — ¿Qué nos dice Pío X después de León XIII, como excepción a su mandato?

R. — A la verdad, si algo excogitaron los doctores escolásticos con excesiva sutileza, ó lo propusieron con poca consideración; si hubiere algo que no concuerde con las doctrinas demostradas del tiempo más reciente, o por cualquiera otra razón improbable; esto en manera alguna tenemos intento de proponerlo a la imitación de nuestros contemporáneos[25].

P. — ¿Cuál es la filosofía escolástica prescrita en los seminarios y Ordenes religiosas?

R. — Lo principal que hay que notar es que,

cuando prescribimos que se siga la filosofía escolástica, entendemos principalmente aquella que enseñó Santo Tomás de Aquino; acerca de la cual, cuanto decretó Nuestro predecesor, queremos que sea vigente, y, en cuanto fuere menester, lo restablecemos y confirmamos, mandando que sea por todos exactamente observado. A los Obispos pertenecerá urgir y exigir, si en alguna parte se hubiese descuidado en los seminarios, que se observe en adelante; y lo mismo mandamos a los superiores de las Ordenes religiosas.

P. — ¿Y habría gran perjuicio en apartarse de Santa Tomás?

R. — A los maestros exhortamos a que tengan fijamente presente que el apartarse del Doctor de Aquino, en especial en las cuestiones metafísicas, nunca deja de ser de gran perjuicio.

P. — ¿En qué términos recomienda Pío X el estudia de la teología?

R. — Colocado este cimiento de la filosofía, constrúyase con gran diligencia el edificio teológico. — Promoved con todas vuestras fuerzas el estudio de la Teología, para que los clérigos salgan de los seminarios llenos de una gran estima y amor hacia ella y la tengan siempre por su estudio favorito. Pues en la grande abundancia y número de disciplinas que se ofrecen al entendimiento codicioso de la verdad, a nadie se oculta que la Sagrada Teología reclama para sí el lugar primero; tanto,

que fue sentencia antigua de los sabios que a las demás artes y ciencias les pertenecía la obligación de servirla y prestarle su obsequio como criadas[26].

P. — ¿No alaba, sin embargo, el Sumo Pontífice a los teólogos que enseñan la teología positiva?

R. — Añadimos también que nos parecen dignos de alabanza algunos que, sin menoscabo de la reverencia debida a la Tradición, a los Padres y al Magisterio eclesiástico, se esfuerzan por ilustrar la Teología positiva con las luces tomadas de la verdadera Historia, conforme al juicio prudente y a las normas católicas (lo cual no se puede decir igualmente de todos).

P. — ¿Qué se ha de evitar al tratar de la teología positiva?

R. — Cierto, hay que tener ahora más cuenta que antiguamente de la Teología positiva; pero hagamos esto de modo que no sufra detrimento la escolástica; y reprendamos a aquellos que de tal modo alaban la Teología positiva, que parecen con ello despreciar la escolástica; a los cuales hemos de considerar como fautores de los modernistas.

P. — ¿A qué regla han de conformarse los estudios de las ciencias naturales?

R. — Acerca de las disciplinas profanas baste recordar lo que sapientísimamente dijo Nuestro predecesor[27]: «Trabajad animosamente en el estudio de las cosas naturales, en el cual los

inventos ingeniosos y los útiles atrevimientos de nuestra época, así como los admiran con razón los contemporáneos, así los venideros los celebrarán con perenne aprobación y alabanzas.» Pero hagamos esto, sin embargo, sin daño de los estudios sagrados, lo cual avisa Nuestro mismo predecesor, continuando con estas gravísimas palabras[28]: «Quien diligentemente investigare la causa de tales errores, hallará que consiste principalmente en que, en estos nuestros tiempos, cuanto mayor es el fervor con que se cultivan las ciencias naturales, tanto más han decaído las disciplinas más graves y elevadas, de las que algunas casi yacen olvidadas de los hombres; otras se tratan con negligencia y superficialmente y (cosa verdaderamente indigna), empañado el esplendor de su primera dignidad, se vician con la pravedad de las sentencias y la enormidad de las opiniones.» Mandamos, pues, que los estudios de las ciencias naturales se conformen con esta regla en los sagrados seminarios.

§ II. — Elección de los rectores y maestros de los Seminarios y de las Universidades católicas

P. — ¿Con qué prudencia y conforme a qué reglas han de ser elegidos los maestros para los seminarios y las universidades católicas?

R. — En todos estos preceptos, así Nuestros como de Nuestro predecesor, conviene poner los ojos cuando se trata de elegir los rectores y

maestros de los seminarios o de las universidades católicas. — Cualesquiera que de algún modo estuvieren imbuidos del modernismo, sin miramiento de ninguna clase, apártense del oficio, así de regir como de enseñar; y si ya lo ejercitan, sean destituidos, asimismo, los que descubierta o encubiertamente favorecen al modernismo, ya alabando a los modernistas y excusando su culpa, ya reprendiendo la escolástica o a los Padres o al magisterio eclesiástico, o rehusando la obediencia a la potestad eclesiástica en cualquiera que residiere; asimismo los amigos de novedades en la Historia, la Arqueología ó los estudios bíblicos, y los que descuidan la ciencia sagrada, ó parecen anteponerle las profanas. — En esta materia, principalmente en la elección de los maestros, nunca será demasiada la advertencia y la constancia, pues los discípulos se conforman las más de las veces con el ejemplo de sus profesores; por lo cual, penetrados de la obligación de vuestro oficio, obrad en ello con prudencia y fortaleza.

§ III. — Reglas relativas a los estudiantes

P. — ¿Con qué vigilancia han de escogerse los que piden las órdenes sagradas?

R. — Con semejante severidad y vigilancia han de ser examinados y elegidos los que piden las órdenes sagradas; lejos, lejos vaya de las sagradas órdenes el amor de las novedades; Dios

aborrece los ánimos soberbios y contumaces.

P. — ¿Con qué nueva condición, para que sea válido, ha de conferirse el doctorado en Teología y Derecho canónico?

R. — Ninguno en lo sucesivo reciba el doctorado en Teología ó Derecho canónico, si antes no hubiere seguido los cursos establecidos de filosofía escolástica; y si lo recibiere, sea inválido.

P. — ¿Qué ordenaciones dadas para los clérigos seculares y regulares de Italia se decreta sean extendidas en adelante a todas las naciones?

R. — Lo que acerca de la asistencia a las universidades ordenó la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares en 1896 a los clérigos de Italia, así seculares como regulares, decretamos que se extienda a todas las naciones.

P. — ¿Qué prohibición añade el Sumo Pontífice?

R. — Los clérigos y sacerdotes que se matricularen en cualquiera universidad o instituto católico, no estudien en la universidad oficial las ciencias de que hubiere cátedras en los primeros; y si en alguna parte se había permitido esto, mandamos que no se permita en adelante.

P. — ¿Qué han de hacer los obispos que están al frente del régimen de esos institutos ó universidades?

R. — Los obispos que estén al frente del régimen

de dichos institutos o universidades, procuren con toda diligencia que se observen constantemente las cosas hasta aquí mandadas.

§ IV. — Reglas concernientes a la lectura de los libros malos

P. — ¿Cuál es el deber de los obispos en lo relativo a los escritos infectos de modernismo?

R. — Es asimismo deber de los Obispos cuidar que los escritos de los modernistas, o que saben a modernismo o lo promueven, si han sido publicados no sean leídos, y si no lo hubieren sido, no se publiquen.

P. — ¿Cuál es su deber, en ese punto con relación a los seminarios y universidades?

R. — No se permita tampoco a los adolescentes de los seminarios, ni a los alumnos de las universidades cualesquiera libros, periódicos y revistas de este género, pues no les harían menor daño que los contrarios a las buenas costumbres; antes bien, los dañarían más, por cuanto atacan los mismos principios de la vida cristiana.

P. — ¿Han de tomarse las mismas medidas respecto de los escritos de católicos embebidos de filosofía moderna y ayunos de ciencia teológica?

R. — No hay que formar otro juicio de los escritos de algunos católicos, hombres por lo demás sin mala intención; pero que, ignorantes

de la ciencia, teológica y empapados en la filosofía moderna, se esfuerzan por concordar ésta con la fe, pretendiendo, como dicen, promover la fe por este camino. Tales escritos, que se leen sin temor, precisamente por el buen nombre y opinión de sus autores, tienen mayor peligro para inducir paulatinamente al modernismo.

P. — ¿Están obligados los obispos a condenar pública y solemnemente los libros perniciosos que anden en sus diócesis?

R. — En general, para poner orden en tan grave materia, procurad enérgicamente que, cualesquiera libros de perniciosa lectura que anden en la diócesis de cada uno de vosotros, sea desterrado; usando para ello, aun de la solemne prohibición. Pues, por más que la Sede Apostólica emplee todo su esfuerzo-para quitar de en medio semejantes escritos, ha crecido ya tanto su número, que apenas hay fuerzas capaces de catalogarlos todos; de donde resulta que, algunas veces venga la medicina demasiado tarde, cuando el mal ha arraigado por la demasiada dilación. Queremos, pues, que los prelados de la Iglesia, depuesto cualquier temor, y sin dar oídos a la prudencia de la carne ni a los clamores de los malos, desempeñe cada uno su cometido con suavidad, pero constantemente, acordándose de lo que prescribió León XIII en la constitución apostólica *Officiorum:* «Los ordinarios, aun como delegados de la Sede Apostólica, procuren proscribir y quitar de

manos de los fieles los libros y otros escritos nocivos publicados ó extendidos en su diócesis»; con las cuales palabras, si por una parte se concede el derecho, por otra se impone también el deber. Ni piense alguno haber cumplido con esta parte de su oficio, con delatarnos uno que otro libro, mientras se deja que otros muchos se esparzan y divulguen por todas partes.

P. — ¿Tienen los obispos poder y hasta obligación de condenar a veces libros que llevan el *Imprimatur?*

R. — No se os debe poner delante que el autor de algún libro haya obtenido en otra diócesis la facultad que llaman ordinariamente *Imprimatur;* ya porque puede ser fingida, ya porque se pudo dar por ignorancia ó demasiada benignidad ó confianza mal puesta en el autor, cosa esta última que quizá ocurra alguna vez en las Ordenes religiosas. Añádase que, así como no a todos convienen los mismos manjares, así los libros que son indiferentes en un lugar, pueden en otro, por el conjunto de las circunstancias, ser perjudiciales; si, pues, el Obispo, oída la opinión de personas prudentes, juzgare que debe prohibir alguno de estos libros en su diócesis, le damos facultad espontáneamente y aun le encomendamos esta obligación. Hágase en verdad del modo más conveniente, limitando la prohibición al Clero, si esto bastare.

P. — Cuando la prohibición se limita al solo clero ¿pueden los libreros católicos seguir vendiendo el libro prohibido por el obispo?

R. — Queda en pie la obligación de los libreros católicos de no exponer para la venta los libros prohibidos por el Obispo.

P. — ¿Qué obligación tienen los obispos respecto a los libreros católicos?

R. — Ya que hablamos de los libreros, vigilen los Obispos, no sea que por codicia del lucro comercien con malas mercancías. Ciertamente, en los catálogos de algunos, se proponen en gran número los libros de los modernistas, y no con pequeños elogios. Si, pues, los tales libreros se niegan a obedecer, los Obispos, después de haberlos avisado, no vacilen en privarlos del título de libreros católicos, y mucho más del de episcopales, si lo tienen; delatándolos a la Sede Apostólica, si están condecorados con el título pontificio. — Finalmente, recordamos a todos lo que se contiene en la mencionada constitución apostólica *Officiorum,* art. 26: «Todos los que han obtenido facultad apostólica de leer y retener libros prohibidos, no pueden, por eso sólo, leer y retener cualesquiera libros ó periódicos prohibidos por los Ordinarios del lugar, salvo en el caso de que en el indulto apostólico se les hubiere dado expresamente la facultad de leer y retener libros condenados por quienquiera que sea.

§ V. — Institución de censores diocesanos

P. — ¿Qué deber tienen los obispos tocante a las

publicaciones?

R. — Tampoco basta impedir la venta y lectura de los malos libros, sino es menester prohibir su publicidad; por lo cual los Obispos deben conceder con suma severidad la licencia de publicarlos.

P. — ¿Han de nombrar los obispos censores de oficio?

R. — Puesto que, conforme a la constitución *Officiorum,* son muy numerosas las publicaciones que exigen el permiso del Ordinario, y el Obispo no puede por sí mismo enterarse de todas, en algunas, diócesis se nombran, para hacer este reconocimiento, censores de oficio en suficiente número. Esta institución de censores Nos merece los mayores elogios, y no sólo exhortamos, sino absolutamente prescribimos que se extienda a todas las diócesis. En todas las curias episcopales haya, pues, censores de oficio que reconozcan las cosas que se han de publicar; y los tales elíjanse de ambos cleros y sean recomendables por su edad, erudición y prudencia, de modo que sigan una vía media y segura en el aprobar y reprobar doctrinas.

P. — ¿Qué cargo tendrán los censores?

R. — Encomiéndese a éstos el reconocimiento de dos escritos que, según los artículos 41 y 42 de la mencionada constitución, necesiten licencia para publicarse. El censor dará su sentencia por escrito; y, si fuere favorable, el Obispo otorgará

la licencia de publicarse, con la palabra *Imprimatur,* a la cual se deberá anteponer la fórmula «Nihil obstat», añadiendo el nombre del censor.

P. — ¿Habrán de instituirse censores en la Curia romana?

R.— En la Curia romana institúyanse censores de oficio, no de otra suerte que en todas las demás, los cuales designará el Maestro del Sacro Palacio Apostólico, oído el Cardenal Vicario del Pontífice *in Urbe*, y con la anuencia y aprobación del mismo Sumo Pontífice. El propio Maestro tendrá a su cargo señalar los censores que deban reconocer cada escrito, y darán la facultad, así él como el Cardenal Vicario del Pontífice, o el Prelado que hiciera sus veces, propuesta la fórmula de aprobación del censor, como arriba decimos, y añadido el nombre del mismo censor.

P. — ¿Podrá omitirse alguna vez la mención del censor?

R. — Sólo en circunstancias extraordinarias, y muy raras, al prudente arbitrio del Obispo, se podrá omitir la mención del censor.

P. — ¿Qué precaución ha de tomarse para proteger al censor?

R. — Los autores no lo conocerán nunca, hasta que hubiere declarado la sentencia favorable, a fin de que no se cause a los censores molestia alguna, ya mientras reconocen los escritos, ya en

el caso de que no aprobaran su publicación.

P. — ¿Con qué condición podrán elegirse censores entre los religiosos de una Orden?

R. — Nunca se elijan censores de las Ordenes religiosas sin oir antes en secreto la opinión del Superior Provincial ó, cuando se tratare de Roma, del Superior general; el cual dará testimonio, bajo la responsabilidad de su cargo, acerca de las costumbres, ciencia e integridad de doctrina del elegido.

P. — ¿Qué aprobaciones han de tener las obras publicadas por religiosos?

R. — Recordamos a los Superiores religiosos la gravísima obligación que les incumbe de no permitir nunca que se publique escrito alguno por sus súbditos, sin que medie la licencia suya y la del Ordinario.

P. — ¿Puede el censor alegar su título para dar fuerza: a sus propias opiniones?

R. — Finalmente, mandamos y declaramos que, el título de censor de que alguno estuviere adornado, nada vale ni jamás puede servir para dar fuerza, a sus privadas opiniones.

§ VI. — Participación del Clero en la dirección, o redacción de periódicos

P. — ¿Pueden los individuos del clero secular dirigir diarios u hojas periódicas sin licencia del Ordinario?

R. — Dichas estas cosas en general, mandamos especialmente que se guarde con diligencia lo que en el artículo 42 de la Constitución *Officiorum* se decreta con estas palabras: «Se prohíbe a los individuos del Clero secular el que tomen la dirección de diarios u hojas periódicas, sin previa licencia de su Ordinario»; y si algunos usaren malamente de esta licencia, después de avisados, sean privados de ella.

P. — ¿Qué obligaciones tienen los obispos respecto de los corresponsales o colaboradores de diarios y revistas?

R. — Por lo que toca a los sacerdotes que se llaman *corresponsales* o *colaboradores,* como acaece con frecuencia que publiquen en los periódicos ó revistas escritos inficionados con la mancha del modernismo, estén a la mira los Obispos para que en esto no tropiecen, y si faltaren, avísenlos y prohíbanles seguir escribiendo.

P. — ¿Qué deber incumbe a los Superiores religiosos, y, en caso de negligencia, a los Ordinarios?

R. — También amonestamos muy seriamente a los Superiores religiosos que hagan esto mismo; y si obraren con alguna negligencia, los Ordinarios provean de remedio con autoridad del Sumo Pontífice.

P. — ¿Ha de tener cada diario o revista censor determinado? ¿qué derecho tendrán éste y el

obispo?

R. — Los periódicos y revistas escritos por católicos tengan, en cuanto fuere posible, censor señalando; el cual deberá leer oportunamente todas las hojas o fascículos, luego de publicados; y si hallare algo peligrosamente expresado, mande que se corrija cuanto antes. Y los obispos tendrán esta misma facultad, aun contra el juicio favorable del censor.

§ VII. — De los Congresos de Sacerdotes

P. — ¿Qué reglas se imponen a los sacerdotes para organizar un congreso sacerdotal o intervenir en él?

R. — Ya arriba hemos hecho mención de los congresos y públicas asambleas por ser reuniones, donde los modernistas procuran defender públicamente y propagar sus opiniones. Los Obispos no permitirán en lo sucesivo que se celebren asambleas de sacerdotes, sino rarísima vez, y si las permitieren, sea bajo condición de que no se trate en ella de cosas tocantes a los Obispos o a la Sede Apostólica; que nada se proponga o reclame que induzca usurpación de la sagrada potestad; y que no se hable en ninguna manera de cosa alguna que tenga sabor de modernismo, presbiterianismo o laicismo. A estos congresos, cada uno de los cuales deberá obtener permiso por escrito y en tiempo oportuno, no podrán concurrir sacerdotes de

otras diócesis sin letras comendaticias del propio obispo. Y todos los sacerdotes tengan muy fijo en el ánimo lo que recomendó León XIII con estas gravísimas palabras[29]: «Consideren los sacerdotes como cosa intangible la autoridad de sus Prelados, teniendo por cierto que el ministerio sacerdotal, si no se ejercitare conforme al magisterio de los Obispos, no será ni santo ni muy útil, ni honroso.»

§ VIII. — Institución de un Consejo de Vigilancia doctrinal en cada diócesis.

P. — Citadnos las palabras con que S. S. el Papa Pío X manda se instituya un Consejo de Vigilancia en cada diócesis.

R. — Pero ¿de qué aprovechará que Nos expidamos mandatos y preceptos, si no se observaren puntual y firmemente? Lo cual, para que suceda felizmente, conforme a Nuestros deseos, Nos ha parecido conveniente extender a todas las diócesis lo que hace muchos años decretaron prudentísimamente para las suyas los Obispos de Umbría[30]: «Para «expulsar» decían, los errores ya esparcidos y para impedir que se divulguen más, o que salgan todavía maestros de impiedad que perpetúen los perniciosos efectos que de aquella divulgación procedieron, el Santo Sínodo, siguiendo las huellas de S. Carlos Borromeo, decreta que en cada diócesis se instituya un consejo de varones probados de uno y otro Clero, al cual pertenezca vigilar qué nuevos errores y con qué artificios se

introduzcan o diseminen, y avisar de ello al Obispo para que, tomado consejo, ponga remedio con que este daño pueda sofocarse en su mismo principio, para que no se esparza más y más con detrimento de las almas, o lo que es peor, crezca de día en día y se confirme.»— Mandamos, pues, que este Consejo, que queremos se llame de Vigilancia, sea establecido cuanto antes en cada diócesis.

P. — ¿De qué modo han de elegirse los individuos del Consejo de Vigilancia?

R. — Las personas que a él se llamen, podrán elegirse del mismo o parecido modo al que fijamos arriba respecto de los censores.

P. — ¿Cuándo han de reunirse? ¿están obligados a guardar secreto?

R. — En meses alternos y en día prefijado, se reunirán con el Obispo, y quedarán obligados á guardar secreto acerca de lo que allí se tratare o dispusiere.

P. — ¿Qué incumbencia tienen los individuos del Consejo de Vigilancia?

R. — Por razón de su oficio tendrán las siguientes incumbencias: investigarán con vigilancia los indicios y huellas de modernismo, asi en los libros como en las cátedras; prescriban prudentemente, pero con prontitud y eficacia, lo que conduzca a la incolumidad del clero y de la juventud.

P. — ¿Qué han de hacer particularmente?

R. — Eviten la novedad de los vocablos recordando los avisos de León XIII[31]: «No puede aprobarse en los escritos de los católicos aquel modo de hablar que, siguiendo malsanas novedades, parece ridiculizar la piedad de los fieles, y anda proclamando un nuevo orden de vida cristiana, nuevos preceptos de la Iglesia, nuevas aspiraciones del espíritu moderno, nueva vocación social del clero, nueva urbanidad cristiana y otras muchas cosas de este jaez.» Tales modos de hablar no se sufran en los libros ni en las lecciones.

P. — ¿Han de cuidar de los libros en que se trata de piadosas tradiciones y sagradas reliquias?

R. — No descuiden aquellos libros en que se trata de algunas piadosas tradiciones locales ó sagradas reliquias; ni permitan que tales cuestiones se traten en los periódicos ó revistas destinadas al fomento de la piedad, ni con palabras que huelan a desprecio o a escarnio, ni con sentencia definitiva; principalmente si, como suele acaecer, las cosas que se afirman no salen de los límites de la probabilidad, ó estriban en opiniones preconcebidas.

P. — ¿Qué reglas han de observarse acerca de las sagradas reliquias?

R. — Acerca de las sagradas reliquias, obsérvese lo siguiente: Si los Obispos, a quienes únicamente compete esta facultad, supieren de

cierto que alguna reliquia es supuesta, retírenla del culto de los fieles. Si las auténticas de alguna reliquia hubiesen perecido, ya por las revoluciones civiles o por cualquiera otro caso fortuito, no se proponga a la pública veneración sino después de haber sido convenientemente reconocida por el Obispo. El argumento de la prescripción, o de la presunción fundada, sólo entonces valdrá cuando el culto tenga la recomendación de la antigüedad; conforme a lo decretado en 1896 por la Sagrada Congregación de Indulgencias y Sagradas reliquias, al siguiente tenor: «Las reliquias antiguas deben conservarse en la veneración que han tenido hasta ahora, a no ser que, en algún caso particular, exista argumento cierto de ser falsas ó supuestas.»

P. — ¿Qué norma ha de seguirse al tratarse de formar juicio acerca de las piadosas tradiciones?

R. — Cuando se tratare de formar juicio acerca de las piadosas tradiciones, conviene recordar: que la Iglesia usa en esta materia de tan gran prudencia, que no permite que tales tradiciones se refieran por escrito, sino con gran cautela y hecha la declaración previa ordenada por Urbano VIII; y aunque esto se haga como se debe, la Iglesia no asegura, con todo, la verdad del hecho, sino limítase a no prohibir creer al presente, salvo que falten humanos argumentos de credibilidad. Enteramente lo mismo decretaba hace treinta años la Sagrada Congregación de Ritos[32]: «Tales apariciones o revelaciones no han sido ni aprobadas ni reprobadas por la Sede

Apostólica, la cual permite sólo se crean píamente con mera fe humana, según la tradición que dicen existir, confirmada también con idóneos testimonios y monumentos.» Quien esta regla siguiere, estará libre de todo temor; pues la devoción de cualquiera aparición, en cuanto mira al hecho mismo y se llama *relativa,* contiene siempre implícita la condición de la verdad del hecho; mas en cuanto es *absoluta,* se funda siempre en la verdad, por cuanto se dirige a la misma persona de los santos a quienes honramos. Lo propio debe afirmarse de las reliquias.

P. — Finalmente, ¿tiene que velar el Consejo de Vigilancia sobre los institutos sociales y los escritos de cuestiones sociales?

R. — Encomendamos, finalmente, al mencionar do Consejo de Vigilancia, que ponga los ojos asidua y diligentemente, así en los institutos sociales, como en cualesquiera escritos de materias sociales para que no se esconda en ellos algo de modernismo, sino que concuerden con los preceptos de los Pontífices Romanos.

§ IX.— Relación trienal prescrita a los Obispos

P. — ¿Qué prescribe el Sumo Pontífice a todos los Obispos y a todos los Superiores generales de las Ordenes religiosas?

R. — Para que estos mandatos no caigan en olvido, queremos y mandamos que los Obispos

de cada Diócesis, pasado un año después de la publicación de las presentes Letras, y en adelante cada tres años, den cuenta a la Sede Apostólica, con relación diligente y jurada, de las cosas que en esta Nuestra Epístola se ordenan; asimismo de las doctrinas que dominan en el Clero, y principalmente en los seminarios y en los demás institutos católicos, sin exceptuar aquellos que estén exentos de la autoridad de los Ordinarios. Y esto mismo mandamos a los Superiores generales de las Ordenes religiosas, por lo que a sus alumnos se refiere.

CONCLUSIÓN

LA IGLESIA Y EL PROGRESO CIENTÍFICO

Estas cosas hemos creído deberos escribir, para procurar la salud de todo creyente. Los adversarios de la Iglesia abusarán ciertamente de ellas, para refrescar la antigua calumnia, que nos designa como enemigos de la sabiduría y del progreso de la Humanidad. Mas para oponer algo nuevo a estas acusaciones, que refuta con perpetuos argumentos la historia de la religión cristiana, tenemos designio de promover con todas Nuestras fuerzas un instituto particular, en el cual, con ayuda de todos los católicos insignes por la fama de su sabiduría, se fomenten todas las ciencias y todo género de erudición, teniendo por guía y maestra la verdad católica. Plegue a Dios que podamos realizar felizmente este propósito, con el auxilio de todos los que

abrazan con sincero amor a la Iglesia de Cristo. Pero de esto os hablaremos en otra ocasión.

Entretanto, para vosotros, en cuyo celo y diligencia tenemos confianza suma, pedimos con toda Nuestra alma la abundancia de la soberana luz, para que en tan grandes peligros de las almas por los errores que de todas partes nos invaden, veáis lo que os incumbe hacer y os entreguéis con toda energía y fortaleza a la ejecución de lo que entendiereis. Asístaos con su virtud Jesucristo, autor y consumador de nuestra fe; asístaos con su intercesión y auxilio la Virgen Inmaculada, debeladora de todas las herejías; mientras Nos, en prenda de Nuestra caridad y del divino consuelo en las adversidades, os damos amantísimamente, a vosotros y a vuestro Clero y pueblo, Nuestra Apostólica Bendición.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día octavo de Septiembre de 1907, de Nuestro Pontificado año V.

PIO PP. X

1 - Act., 20,30.

2 - 1 Tim., 1, 10.

3 - 2 Tim., 3, 13.

4 - *De Revelat.*, can, 1.

5 - Ibid., can. 2.

6 - *De Fide.*, can. 3.

7 - *De Revel.,* can. 3.

8 - Gregor., XVI, Ep. Enc. *Singularis Nos,* 25 de Junio de 1834.

9 - Brev. ad Ep. Wratislaw., 15 de Junio de 1857.

10 - Ep. *ad Magistros Theol.* París, 7 de Julio de 1228.

11 - Prop 29 cond. por León X, Bula *Exurge Domine,* 16 de Mayo de 1520. «Hasenos abierto el camino de enervar la autoridad de los Concilios con traducir libremente sus hechos, juzgar sus decretos y confesar confiadamente lo que parezca verdadero, ya lo apruebe, ya lo repruebe cualquier Concilio.»

12 - El Sumo Pontífice parece declarar aquí que es superfluo seguir al creyente y al teólogo, a la par que al filósofo en lo tocante a los renuevos de la fe, como lo ha verificado tocante a la misma fe. Por lo cual, después de haber expuesto

a nuestras miradas «el pequeño caudal» de la teología modernista, y cuán fácil es proseguir el paralelo, va a limitarse, sin embargo, salvo algunas rápidas indicaciones, a exponer la filosofía modernista referente a los renuevos de la fe, dejándonos el cuidado de aplicarles los principios teológicos.

13 - Sess. VII, *De Sacramentis in genere,* can. 5.

14 - Prop. 2. La proposición que dice que la potestad dada por Dios a la Iglesia para comunicarla a los Pastores, que son sus ministros en orden a la salvación de las almas, entendida de modo que de la comunidad de los fieles se deriva en los Pastores el poder del ministerio y régimen eclesiástico, es herética.

Prop. 3. — Además, la que afirma que el Pontífice Romano es cabeza ministerial, explicada de suerte que el Romano Pontífice, no de Cristo en la persona de San Pedro, sino de la Iglesia, reciba la potestad de ministerio que, como sucesor de Pedro, verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia, posee en la universal Iglesia, es herética.

15 - Enc. *«Qui pluribus»,* 9 de Nov. de 1846.

16 - Syll. Prop. 5.

17 - Constit. «*Dei Filius»,* cap. IV.

18 - Loc. cit.

19 - Rom.,1, 21-22.

20 - Conc. Vat., *De Rev.* cap. II.

21 - Epist. XXVIII.

22 - Ep. Enc. *Singulari Nos*, 25 de Junio de 1834.

23 - *Syl.,* prop. 13.

24 - Motu pr. *Ut mysticam,* 14 de Marzo de 1891.

25 - León XIII. Enc. *Aeterni Patris.*

26 - León XIII. Lit. Ap. *In magna,* 10 de Dic. de 1889.

27 - Aloc, 7 de Marzo de 1880.

28 - Loc. cit.

29 - Litt. Enc. *Nobilissima Gallorum,* 10 de Febrero de 1884.

30 - Actas del Congreso de los Obispos de Umbría, Noviembre de 1849, tit. II, art. 6.

31 - Instruct. S. C. NN. EE. EE., 27 de En. de 1902.

32 - Decret. 2 de Mayo de 1877.